

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA



TESIS DOCTORAL

Hacia una teoría de la apariencia:
fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA
PRESENTADA POR

Clara Ramas San Miguel

Directores

Juan Manuel Navarro Cerdón
María José Callejo Hernanz

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teorética

**HACIA UNA TEORÍA DE LA APARIENCIA.
FETICHISMO Y MISTIFICACIÓN EN LA
CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE
MARX.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Clara Ramas San Miguel

Bajo la dirección de los doctores

Juan Manuel Navarro Cordón

María José Callejo Hernanz

Madrid, 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1. Objeto y objetivos de la investigación.	1
Capítulo 2. Hipótesis principal de la investigación.	1
2. 1. Consideraciones previas. ¿Qué es la crítica de la economía política?	1
2. 2. Una doble hipótesis.	4
Capítulo 3. Justificación teórica de este planteamiento.	5
3. 1. Plano filosófico y plano filológico de la investigación.	5
3. 2. El título y la división en dos partes.	7
Capítulo 4. Metodología de la investigación.	10
4. 1. Sobre las condiciones y límites del estudio y exposición del pensamiento de Marx en este trabajo.	10
4. 1. 1. Ediciones de las obras de Marx.	10
4. 1. 2. El proyecto de la crítica de la economía política. Breve cronología de textos.	12
4. 1. 3. Recepciones de Marx.	18
4. 1. 4. Antecedentes. La cuestión del fetichismo y la mistificación en la bibliografía.	25
4. 2. Sobre la presencia en este trabajo de algunos motivos y argumentos tomados de Kant y Hegel.	27
Capítulo 5. Estructura y resumen de la investigación	29
5. 1. Primera Parte.	29
5. 2. Segunda Parte.	33
Capítulo 6. Consideraciones formales.	36

PARTE PRIMERA. FETICHISMO Y MISTIFICACIÓN. UNA LECTURA DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE MARX.

SECCIÓN I. EL OBJETO DE MARX: “EL CAPITAL” O LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA.

Capítulo 1. Planteamiento de la cuestión. ¿En qué sentido es “el capital” el objeto de Marx?	40
1. 1. Aproximación al problema de la abstracción. Competencia, capital en general y muchos capitales.	40
1. 2. La mercancía como categoría ontológica.	49
Capítulo 2. El capital como <i>Gliederung</i> o totalidad articulada.	58
2. 1. El concepto de estructura.	58
2. 2. ¿Orden histórico, orden lógico? Schelling, Hegel y la <i>Gliederung</i> como totalidad. .	64
Capítulo 3. Hegel y el “método dialéctico” como método de exposición.	78
3. 1. Comprensión de Marx del método dialéctico.	78
3. 1. 1. El sentido del método dialéctico como método “científico”. Concepto y realidad empírica.	78
3. 1. 2. El uso de la contradicción como “motor” de la exposición.	91
3. 1. 3. La ruptura con Hegel. La ilusión idealista.	97
3. 2. Crítica y exposición. “El saber que aparece”.	107

SECCIÓN II. UNA TÓPICA DE LA APARIENCIA. CONCEPTO Y FORMAS DEL FETICHISMO Y DE LA MISTIFICACIÓN.

Preámbulo	114
Capítulo 1. El problema del fetichismo y la mistificación en la interpretación de la crítica de la economía política.	115
Capítulo 2. El fetichismo y sus formas.	130

2. 1. La forma matriz: el fetichismo de la mercancía	130
2. 2. El fetichismo del dinero.	146
2. 3. El fetichismo del capital.	151
Capítulo 3. La mistificación y sus formas.	170
3. 1. La forma matriz: la mistificación del salario.	170
3. 2. La mistificación de la ganancia (o interés).	179
3. 3. La mistificación de la renta.	190

SECCIÓN III. RECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA A PARTIR DE LOS CONCEPTOS DE FETICHISMO Y MISTIFICACIÓN.

Preámbulo.	199
Capítulo 1. La estructura de la crítica de la economía política: teoría del valor y teoría del plusvalor. Planteamiento de una tarea de reconstrucción.	200
Capítulo 2. Teoría del valor y fetichismo.	208
2. 1. Teoría del valor: ¿una teoría de los precios o una teoría del carácter específicamente social del trabajo bajo condiciones capitalistas?	209
2. 1. 1. El enfoque cuantitativo de la teoría del valor.	210
2. 1. 2. Ricardo, Bailey y el “lado cualitativo” de la teoría del valor de Marx. Una hipótesis acerca de la “demostración” de la teoría del valor.	213
2. 2. La relación inmediata entre teoría del valor y fetichismo.	226
2. 3. La forma valor.	233
Capítulo 3. Teoría del plusvalor y mistificación	248
3. 1. Marx, investigador del plusvalor: ¿el descubridor del secreto ricardiano o un teórico de las formas de aparición?	249
3. 1. 1. El secreto del plusvalor. De la apariencia al fundamento.	249
3. 1. 2. De lo oculto a su aparición. Hacia una fenomenología del plusvalor. . .	267
3. 2. La relación inmediata entre Teoría del plusvalor y mistificación. La Fórmula Trinitaria.	268

PARTE SEGUNDA. LA CONTRIBUCIÓN DE MARX A UNA TEORÍA FILOSÓFICA DE LA APARIENCIA.

SECCIÓN IV. HACIA UNA TEORÍA DE LA APARIENCIA: ESTRUCTURAS DE LA APARIENCIA.

Preámbulo.	291
Capítulo 1. La idea de una teoría de la apariencia: el ser de la apariencia.	292
1. 1. Kant y la transformación moderna de la teoría de la apariencia.	292
1. 2. Marx como heredero de la teoría moderna de la apariencia.	296
1. 3. El problema de la ideología y la falsa conciencia.	315
Capítulo 2. Kant, la ilusión fatal. Arqueología de una distinción.	325
2. 1. Apariencia lógica.	327
2. 2. Apariencia trascendental.	339
2. 3. Apariencia lógica y mistificación, apariencia trascendental y fetichismo.	345
Capítulo 3. Hegel y el mundo invertido. La crítica.	352
3. 1. El mundo invertido en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	353
3. 2. Marx y el sentido crítico del mundo invertido. La crítica de la crítica.	361

SECCIÓN V. ¿QUÉ MATERIALISMO? TEORÍA DEL FENÓMENO/APARICIÓN.

Preámbulo.	374
Capítulo 1. La ciencia de la lógica: apariencia, fenómeno y esencia, realidad efectiva.	375
1. 1. Justificación y estrategia de una lectura de la “Doctrina de la esencia”.	375
1. 2. La tríada de momentos de la “Doctrina de la esencia” y su apropiación por Marx	383
1. 2. 1. Apariencia.	385
1. 2. 2. Fenómeno y esencia.	391

1. 2. 3. Realidad efectiva.	409
Capítulo 2. Hacia un materialismo crítico.	414
2. 1. Materialismo histórico, materialismo dialéctico. El marxismo tradicional. . . .	414
2. 2. El materialismo de Marx: ¿un materialismo metafísico? Discusión con Heidegger.	427
2. 2. 1. El concepto de materialismo de Heidegger.	427
2. 2. 2. La definición de Marx de “método materialista”. Respuesta a Heidegger.	431

CONCLUSIONES

Capítulo 1. Recapitulación de los resultados parciales de la investigación.	448
1. 1. Planteamiento de la cuestión e hipótesis general.	448
1. 2. Hipótesis específica y resultados de la primera parte.	449
1. 3. Hipótesis específica y resultados de la segunda parte.	454
1. 4. Dificultades, ampliaciones y aclaraciones.	458
Capítulo 2. Conclusiones de la investigación.	463
2. 1. Marx y la ontología de la sociedad moderna.	463
2. 2. El concepto crítico de materialismo.	465
2. 2. 1. Hacia un materialismo no metafísico.	465
2. 2. 2. Materialismo y dialéctica.	468
2. 3. Relecturas del idealismo	473
2. 3. 1. Kant y Hegel: ¿un idealismo atípico?	473
2. 3. 2. El materialismo de Marx y la cuestión “Finitud y Absoluto”.	476
Capítulo 3. Perspectivas.	484
3. 1. La cuestión de la forma. Marx y Aristóteles.	484
3. 2. Técnica, superación de la metafísica y libertad. Marx y Heidegger.	487

BIBLIOGRAFÍA	493
-------------------------------	-----

ENGLISH SUMMARY	536
----------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1. Objeto y objetivos de la investigación.

Como indica su título, el presente trabajo es un intento de articular una lectura de la crítica de la economía política de Karl Marx alrededor de los conceptos de “fetichismo” [*Fetischismus*] y “mistificación” [*Mystifikation*] y de exponer esta crítica, a partir de tal ensayo de reconstrucción, *como una forma de teoría filosófica de la apariencia*. Así, mediante un estudio sistemático del carácter, estructura específica y funcionamiento de estos conceptos en los textos del Marx maduro, nos proponemos demostrar no sólo que desempeñan un papel central en la concepción, organización y contenido de su proyecto de una “crítica de la economía política”, sino que, precisamente en esa medida, proporcionan acceso al peculiar modo de pertenencia a la historia de la filosofía de la investigación concebida por Marx bajo ese rótulo. Categorizados por el propio Marx como “formas de apariencia”, los fenómenos estructurales estudiados en ella bajo las denominaciones de “fetichismo” y “mistificación” constituyen, en efecto, un momento esencial de una interpretación de la sociedad moderna, y de un diagnóstico de lo real, en el cual Marx se hace cargo, según esperamos mostrar, de un profundo viraje del concepto de verdad, de una determinante inversión de las formas de conciencia, de una subversión general del reparto metafísico tradicional de las relaciones de ser y aparecer, y de una paradójica efectividad de lo fantasmático, que identifican en su carácter más propio la condición contemporánea de nuestra existencia histórica.

Atendiendo a estas consideraciones, podemos enunciar entonces tres objetivos de esta tesis: en primer lugar, ofrecer una reconstrucción completa de la crítica economía política a partir de los conceptos de fetichismo y mistificación y sus diversas formas; en segundo lugar, rastrear qué teoría de la apariencia contienen estas formas; en tercer lugar, dilucidar el concepto de ser y de realidad efectiva que se juega en ello. La intención final de la investigación es, en definitiva, llegar a formular de la mano de Marx una posición filosófica específica, con la constelación de conceptos fundamentales que ello requiera; esa posición será materialista y crítica pero, adelantamos, el camino de su determinación no será el del

materialismo dialéctico o histórico del marxismo tradicional, ni adoptará como eje crítico el concepto de ideología. Sobre este último punto vamos a detenernos ahora, al presentar la hipótesis principal de esta investigación.

Capítulo 2. Hipótesis principal de la investigación.

2. 1. Consideraciones previas. ¿Qué es la crítica de la economía política?

Para exponer la hipótesis que guía nuestra investigación, es necesario indicar antes, brevísimamente, la comprensión que el propio Marx tenía acerca de su proyecto de una crítica de la economía política. El prólogo de *El capital* recoge su propia formulación del “fin último” de dicho proyecto: “desvelar la ley de movimiento económica de la sociedad moderna”¹. Una primera cuestión se impone inmediatamente: ¿por qué el desvelamiento “de la ley económica de la sociedad moderna”, o —como dice casi al final de la obra, en el libro III— de “la sociedad, contemplada según su estructura económica”², toma la forma de una “crítica de la economía política”? ¿Por qué, tratándose de “desvelar la ley económica de movimiento de la sociedad moderna” o una “estructura económica”, no puede sin embargo realizarse una nueva “economía política”, sino que es necesario elaborar una “crítica”?

"El tomo primero comprende el primer libro: 'El proceso de producción del capital'. Es, indudablemente, el misil más temible que se haya lanzado jamás a la cabeza de los burgueses (terratenientes incluidos)"³. Con estas palabras se expresaba Marx en 1867 cuando, tomando un barco de vapor desde Londres, atravesaba "la tempestad y la tormenta" para entregar en Hamburgo su recién acabado manuscrito al editor. Este manuscrito llevaba por título *El Capital. Crítica de la economía política*. Sobre este proyecto, ya desde 1858, decía en otra carta: "El trabajo del que se trata es una crítica de las categorías económicas o, *if you like*, el sistema de la economía burguesa expuesto de modo crítico. Es al mismo tiempo exposición del sistema y a través de la exposición crítica del mismo."⁴ Una

¹ Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, MEW 23, pp. 15-16.

² Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band: Der Gesamtprozess des Kapitals*, MEW 25, p. 827.

³ Marx, K., "Brief an Becker, 17. April 1867", en: MEW 31, p. 541 y ss.

⁴ Marx, K., "Brief an Lasalle, 22. Februar 1858", en: MEW 29, p. 550 y ss.

"crítica de la economía política" es una crítica no de tal o cual tesis o teoría específica de sus representantes, sino de esa ciencia como un todo⁵, y esto significa en primerísimo lugar: de sus presupuestos conceptuales, de lo que se toma por evidente o como punto de partida que no ha de ser cuestionado. Dicho de otro modo, no es tanto una crítica de las respuestas inadecuadas que se ofrecen a tales o cuales problemas, sino del modo mismo de plantear las preguntas y convertir algo en problema. No en las respuestas, sino en las preguntas mismas yace la *mistificación*, decía Marx ya en *La ideología alemana*; y en *El Capital* reprocha a los economistas clásicos la "inconsciencia acerca de los resultados de su propio análisis", que les lleva a no percibir que era necesario plantear una pregunta distinta de aquella de la que habían partido: "La economía política deslizó inconscientemente esta cuestión por delante de la originaria, pues [...] se movía en un círculo vicioso sin adelantar un solo paso"⁶. Crítica, pues, de una ciencia en su conjunto, como sometimiento a examen de las evidencias e implícitos de los que dependen sus modos de interrogación y sus conceptos y teoremas más elementales.

Pero al hacer esto, al romper con la forma de problematización (por decirlo con M. Foucault) propia de la economía política, Marx hace algo más: pone en cuestión el saber de sí, la autocomprensión efectivamente existente de la sociedad civil que en ella se articula conceptualmente, y el modelo mismo de *realidad efectiva*, la *ontología* implícita, que le subyace. Marx convierte en tema explícito el modo como las "formas desquiciadas" [*verrückte*] bajo las que aparece el objeto de la economía política constituyen "las categorías de la economía burguesa"; formas absurdas, locas, irracionales, pero a la vez "socialmente válidas, esto es, formas de pensamiento objetivas para las relaciones de producción [...]"⁷, en la medida en que no constituyen desvaríos sin fundamento o errores cualesquiera de conocimiento, sino que son la reproducción de una imagen, ciertamente invertida [*verkehrt*], de las relaciones capitalistas reales, pero que emerge por sí sola, necesariamente, de esas relaciones. Lo que aparece, entonces, no deja ver inmediatamente las condiciones de su

⁵ En palabras de M. Heinrich, Marx pretendía elaborar no sólo una crítica "de ciertas teorías, sino la crítica de una *ciencia completa*, más precisamente, una crítica de aquella ciencia que articulaba la auto-comprensión de la sociedad civil". (Heinrich, M., "Reconstruction or Deconstruction? Methodological controversies about Value and Capital, and new insights from the critical edition", en: Bellofiore, R., Fineschi, R., (eds.), *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, Palgrave Macmillan, 2009, p. 73)

⁶ MEW 23, p. 560.

⁷ MEW 23, p. 90. Un excelente análisis de esta problemática en Backhaus, H.-G., "Zur Marxschen «Revolutionierung» und «Kritik» der Ökonomie: die Bestimmung ihres Gegenstandes als Ganzes «verrückter Formen»", en: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça Ira, Freiburg, 2011, pp. 299-333.

aparición, y la economía política, como saber de ello, no hace sino permanecer atrapada en lo que inmediatamente aparece, reproduciéndolo espontáneamente, sin preguntar por la razón o la condición de su aparición:

No nos puede maravillar, por ende, que precisamente en la forma enajenada de aparición de las relaciones económicas, donde éstas son *prima facie* contradicciones absurdas y consumadas [...], que precisamente aquí, decíamos, la economía vulgar se sienta perfectamente a sus anchas y que esas relaciones se le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más escondida está en ellas la conexión interna, pero más correspondan a la representación ordinaria⁸.

Así pues, el economista burgués, “cuyo limitado cerebro no es capaz de separar la forma de aparición de aquello que en ella aparece, [...]”⁹, es un esclavo de la apariencia. La economía política reproduce sin reflexión una estructura de lo real atravesada por la inversión y con un cierto juego complejo entre las relaciones económicas y sus formas de aparición. Frente a semejante formación de saber su crítica es “ciencia”, porque ofrece un conocimiento efectivo de las relaciones que articulan la sociedad moderna del que la economía política no ha sido capaz. Pero este conocimiento como ciencia, dice Marx, sería superfluo “si la forma de aparición y la esencia de las cosas coincidiesen inmediatamente”¹⁰; desde la intelección de esta no coincidencia la crítica pregunta por las *condiciones* de aparición de lo que aparece. Marx plantea, pues, un cierto juego de relación y distancia entre la forma de manifestación o aparición [*Erscheinungsform*] y lo que ahí constituye esencia o realidad; y persigue en lo que inmediatamente aparece una cierta dimensión de apariencia [*Schein*], su necesidad y sus efectos específicos en esa constitución real. La crítica de la economía política contiene, por consiguiente, una teoría de la apariencia que querríamos explicitar, pero de una apariencia “socialmente necesaria” u “objetiva” [*gegenständlich*], esencial al movimiento de la sociedad moderna.

Pero entonces la “crítica de la economía política” es, *al mismo tiempo* que una ruptura con el sistema de categorías y problematizaciones de una ciencia, la deconstrucción del modelo de realidad efectiva subyacente a esas problematizaciones y categorías: un análisis de la inversión incrustada en la realidad misma que determina en ella un desfase constitutivo entre la forma de manifestación y las relaciones efectivas, de modo que un complejo juego

⁸ MEW 25, p. 825.

⁹ MEW 23, p. 594.

¹⁰ MEW 25, p. 825.

de formas de apariencia y aparición —habrá que precisar estos términos—se hace valer como parte constituyente de lo real. Y lo que se juega en la crítica de la economía política es, además de la crítica categorial de una ciencia, en una palabra, un nuevo planteamiento de la cuestión filosófica a secas, en el que las formas de conciencia, y las estructuras de apariencia que se administran en ellas, se imponen como eje ineludible de la indagación y determinación *moderna* del *ser*.

2. 2. Una doble hipótesis.

Hemos dicho que la crítica de la economía política es a la vez una revolución de una ciencia y una crítica (consistente en la exposición) de un modelo de realidad efectiva que tiene la apariencia como componente esencial. Esto, precisamos, ha de entenderse en dos sentidos: uno, que Marx critica la ontología subyacente al positivismo de la economía política, porque no está a la altura de la compleja y ambigua estructura de ser de su objeto, porque desconoce el peculiar modo de realidad efectiva de esa positividad al ocultarse a sí misma el carácter de apariencia de la apariencia que es componente esencial suyo. La economía política queda atrapada así, de antemano, en la representación ordinaria y no es verdadero conocimiento. Y dos, que Marx critica esa realidad efectiva misma de la sociedad capitalista, que es estructuralmente fantasmática, productora constante de una apariencia y autoocultamiento de sí, cuya víctima epistemológica es la ciencia burguesa de la economía política.

Pues bien, ¿existe alguna categoría en la crítica de la economía política que tematice explícitamente esta apariencia? Respondemos: sí, los conceptos de “fetichismo” y “mistificación”. Los fenómenos (movimientos, relaciones) estudiados mediante esos conceptos son calificados por Marx como “apariencia objetiva” y como “formas de manifestación” o “aparición”. La determinación del sentido y función de esos conceptos debe constituir por ello el punto de abordaje de la cuestión de la *apariencia* en Marx, y de la definición del materialismo crítico —cuestión esta, digamos, de orden conceptual o filosófico general, orientada a identificar la naturaleza del diálogo de Marx con la historia de la filosofía—. Pero antes de eso, y como condición de la legitimidad de nuestro intento, fetichismo y mistificación deben poder exponerse como momentos esenciales de la determinación del objeto, y como principios de organización y arquitectura interna de *El capital* y los textos que componen la crítica de la economía política —y ésta es una cuestión

de orden filológico o exegético, que ha sido ignorada casi sistemáticamente en la bibliografía sobre Marx, y debe constituir en nuestro caso la base técnica, inmanentemente marxiana, de la investigación—.

En consecuencia, la hipótesis de nuestro trabajo es doble: por un lado, que cuando Marx elabora esta teoría de la estructura económica de la sociedad moderna en forma de crítica, *necesariamente* ha de articularla sobre los conceptos de fetichismo y mistificación; y, además, que cuando Marx hace esto que él dice que hace, está también interviniendo, aunque no lo diga, en la historia de la filosofía con una forma *filosófica* de pensar la cuestión de la apariencia, que la reconoce como estructura inmanente de lo efectivamente real. Esto último implica un concepto peculiar de realidad efectiva que no contrapone sin más ser y aparecer, y que no confunde aparición y apariencia, pero tampoco relega la apariencia al “no ser”, sin por ello dejar de tomarla precisamente como apariencia. Los conceptos de fetichismo y mistificación son (tal es entonces nuestra hipótesis) *fundamentales* en el proyecto de una crítica de la economía política, y esta crítica desborda los márgenes de un tratado de economía para convertirse en una posición filosófica en diálogo silencioso con los grandes filósofos de la Modernidad, y singularmente, como vamos a exponer a continuación, con los dos pensadores que de un modo más pregnante han desarrollado una teoría de la objetividad de la apariencia y una concepción de la filosofía como crítica: Kant y Hegel.

Capítulo 3. Justificación teórica de este planteamiento.

3. 1. Plano filosófico y plano filológico de la investigación.

Quizás a estas alturas todavía pueda extrañar a alguien no ya, seguramente, que se presente una tesis sobre Marx en una Facultad de Filosofía, pero sí quizás una tesis centrada exclusivamente en la “crítica de la *economía política*”. Parecería, en efecto, que estos trabajos de Marx constituyen una contribución a la historia de la ciencia económica, una investigación perteneciente a un ámbito particular del saber que se ocupa de una región peculiar de entes, desvinculada por tanto de las preocupaciones generales y metapositivas de la filosofía.

Una indicación de Martin Heidegger nos sirve de orientación en este punto, para determinar qué puedan ser esas “preocupaciones generales y metapositivas” y apuntar en qué sentido pueden encontrar satisfacción en Marx. Afirmaba Heidegger en una ocasión que “la experiencia del trabajo” como “la dirección y el modo del dominio y la utilización del ente”, y “la metafísica”, como “proyecto del saber fundamental del ser, a partir del cual se construye en ente como inteligible [...], se refieren mutuamente en forma recíproca y se encuentran siempre en un común rasgo fundamental de actitud y existencia.”¹¹ Pues bien, si pudiera mostrarse que Marx precisamente en su crítica de la economía política elabora de forma originaria la cuestión de en qué consiste la experiencia del trabajo como esta forma de dirigir y utilizar al ente en la Modernidad, semejante investigación “económica” tendría más que ver con la metafísica de lo que uno podría *a priori* pensar. Si, como proclama Marx, “el capital anuncia desde el primer momento una nueva época en el proceso de la producción social”¹², y su análisis descifra las relaciones de este proceso de producción que no atañe, como veremos, meramente a un ámbito de cosas, sino a todo lo que existe, entonces la crítica de la economía política sería una especie de cartografía de la actualidad u ontología crítica de nuestro mundo.

Se ha estudiado la obra de Marx en relación con la filosofía desde muchos puntos de vista; pero pocas veces se ha analizado la crítica de la economía política desde un punto de vista filosófico o, dicho de otro modo, pocas veces se ha puesto en continuidad con la tradición filosófica o se han analizado las aportaciones de sus contenidos a la discusión filosófica¹³. Lamentablemente, el lema de Fernández Buey “a Marx hay que leerlo como a un clásico” no ha encontrado demasiado eco por lo que hace a los escritos de madurez y su recepción en el ámbito de la llamada filosofía académica¹⁴. Esa es una de las razones que

¹¹ Heidegger, M., *La pregunta por la cosa*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 57.

¹² MEW 23, p. 184.

¹³ Hay que referirse al encomiable propósito de A. Schmidt de exponer el concepto de naturaleza en Marx desde un punto de vista filosófico, criticando el concepto de dialéctica de la naturaleza de Engels, separándolo de Marx, y subrayando lo equivocado de presuponer que el único contenido filosófico de Marx fuera su antropología en los *Manuscritos*, para en cambio tratar de rastrear las posiciones filosóficas en los escritos de la economía política. Fue pionero su uso de los *Grundrisse*, un texto, como él mismo señala, esencial para comprender la relación de Marx con Hegel. Schmidt, A., *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977, pp. 12-13. Pueden mencionarse asimismo las obras de M. Henry y F. Martínez Marzoa reseñadas en la bibliografía.

¹⁴ “Mi idea es que a Marx hay que leerlo como a un clásico del pensamiento social, de la filosofía social. Un clásico interdisciplinario que, independientemente de los marxismos, es decir de las diferentes lecturas que se han hecho dentro de la tradición del movimiento obrero, sigue teniendo muchas cosas que decir a cualquier persona que lo lea como un clásico, como siguen teniendo muchas cosas que decir los clásicos literarios. Hay que leerlo a sabiendas de que es el fundador de una tradición en el movimiento obrero europeo, pero que a finales del siglo XX el mundo ha cambiado

impulsaron nuestra investigación. Desde este punto de vista, el estudio de de las formas de fetichismo y mistificación, en relación con las cuales Marx habla de “fenómeno” o “forma de manifestación/aparición”, “esencia”, “apariencia” o “realidad efectiva”, es decir, pone en primer plano, de manera sistemática, una constelación de categorías que es central en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, se ofrecía como una pista e incluso un hilo conductor del mayor interés. Sorprenderá al lector, seguramente, que en una tesis sobre la apariencia en Marx prescindamos, en cambio, casi por completo de sus desarrollos sobre la “ideología”. Este concepto, que goza de su propia y extensa historia, implica para nosotros a la vez demasiado y demasiado poco. Demasiado, porque en muy diferentes interpretaciones su uso se extiende hoy, más allá del uso propiamente marxiano y sus contextos, a disciplinas variadas como la sociología, la ciencia política o la crítica cultural¹⁵. Demasiado poco, porque no aparece *nunca* en la crítica de la economía política de Marx, que ha desplazado el problema a las formas cosificadas, objetivas, efectivas de apariencia¹⁶. Seguimos esta línea antes que la de Althusser, quien, todo lo acertado que nos parece en otras cuestiones, yerra, pensamos, al despreciar los textos del fetichismo de la mercancía y, no por casualidad, mantener un concepto de ideología que, como él mismo reconoció años después, peca de teoreticismo, cientificismo e ingenuidad¹⁷.

Ahora bien, si la cuestión del fetichismo y la mistificación (que intuíamos de relevancia filosófica para determinar la naturaleza crítica del materialismo de Marx, y su relación de Marx con la filosofía) fue lo que despertó la inquietud que daría lugar a esta tesis, pronto se hizo evidente que su desarrollo hacía necesario todo un trabajo *filológico* previo con las fuentes. En efecto, a las dificultades generales que ofrece todo estudio sobre el pensamiento de Marx y que detallamos en el siguiente apartado, se les sumaba en este caso el hecho de que, en la bibliografía sobre Marx, la cuestión del fetichismo no había recibido apenas atención. Para reconstruirla en toda su amplitud, para elaborar la eventual diferencia del “fetichismo” con respecto a lo que Marx denomina “mistificación” y sistematizar las

tanto que no tiene sentido leer a Marx desde el punto de vista de alguno de los marxismos que en el mundo han sido”. (“Entrevista a F. Fernández Buey”, *El País*, 5 Abril 1999, online: http://elpais.com/diario/1999/04/05/catalunya/923274453_850215.html).

¹⁵ De ello es buena muestra la variedad de orientaciones en las contribuciones de Žižek, S. (ed.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, op. cit., FCE, México, 2003, pp. 7-42.

¹⁶ Significativamente, el propio Žižek, en un trabajo dedicado al objeto de la ideología, cuando tiene que referirse a lo que Marx descubre como herramienta de análisis, no emplea el concepto de “ideología”, sino el de “síntoma” (Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992).

¹⁷ “Elementos de autocrítica”, en: Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, p 184 y ss.

diferentes formas de lo uno y de lo otro, ha sido necesario un laborioso trabajo de lectura de *El Capital*, una obra incompleta como tal, y de los borradores y escritos que preparan, complementan y desarrollan el proyecto en ella planteado. A medida que avanzábamos, cada vez se nos hacía más evidente que, *desde el punto interno del propio texto de Marx*, fetichismo y mistificación son categorías básicas en cuanto a la estructura, la organización y el desarrollo de contenidos de la obra. Este estudio específico, con el debate exegético que implica, desplazó por eso, en el orden de la investigación, al enunciado primeramente sobre el sentido exacto del materialismo de Marx y su relación con la cuestión filosófica clásica de la relación ser-apariencia, si bien, de fondo, por supuesto no dejábamos ni podíamos dejar de meditar qué se jugaba en este discurso respecto de la filosofía. Naturalmente, en el orden que finalmente ha adoptado la exposición, ambas cuestiones se retroalimentan: pues a medida que pulíamos el análisis de los textos según estas categorías, profundizábamos, a veces casi sin darnos cuenta, en un diálogo con los filósofos clásicos, desde la terminología hasta la formación de los conceptos; diálogo que, a su vez, cuando quisimos detallarlo sobre el papel, iluminó las categorías del fetichismo y la mistificación con nuevos contornos nunca esperados. En definitiva, estos dos planos de nuestra tesis —es crucial recalcar esto— *no son dos cuestiones yuxtapuestas artificiosamente, desde el exterior*, sino un doble despliegue de una única cuestión, requerido por la naturaleza misma del asunto a tratar.

3. 2. El título y la división en dos partes.

Como es manifiesto, las dos líneas de problematización que acabamos de esbozar quedan reflejadas en el *título* de esta tesis, y también en su división principal en dos partes, la primera de ellas titulada “Fetichismo y mistificación. Una lectura de la crítica de la economía política de Marx”, y la segunda dedicada a exponer “La contribución de Marx a una teoría filosófica de la apariencia”. En efecto, junto al estudio de la apariencia o el *no ser*, la lectura atenta de los textos maduros de Marx revelará un concepto de realidad efectiva o *ser*, construido sobre raíces muy profundas en la filosofía.

En la *primera parte* se trata, tras algunas consideraciones generales sobre el objeto de Marx (sección I), *en primer lugar*, de elaborar nuestra *propuesta de reconstrucción* de los textos de la crítica de la economía política alrededor de los conceptos de fetichismo y mistificación; y se trata, en segundo lugar, de recoger y discutir críticamente la tradición interpretativa de Marx relativa al papel de dichas categorías en el aparato conceptual de

madurez, poniendo a prueba así el potencial hermenéutico de nuestra lectura del asunto (secciones II y III). La convicción que hemos alcanzado en el curso de esta parte de la investigación es que fetichismo y mistificación constituyen tanto la estructura de la obra entendida como una crítica de la ciencia preexistente de la economía política, como el contenido efectivo de una teoría de la estructura capitalista. No existe, que sepamos, un enfoque similar de reconstrucción de la *integridad* de la crítica de la economía política basado en estos fundamentos. Es una de las aportaciones originales de nuestro trabajo.

El tipo de preguntas que buscamos discutir con la bibliografía crítica existente sobre esta cuestión es el siguiente: (1) ¿se ha dado la suficiente importancia teórico-constructiva a los conceptos de fetichismo y mistificación en las lecturas de Marx conocidas hasta la fecha? ¿Qué papel les asignan en la arquitectura discursiva de *El Capital* y sus textos hermanos: el de una pieza relevante en la argumentación o más bien el de un complemento estético artificioso, un “coqueteo con la dialéctica hegeliana” (como dijo en algún momento el propio Marx), cuyo valor se reduce al de una mera curiosidad o un recurso retórico? (2) En caso de concederles algún lugar en la argumentación de Marx, ¿se recogen en la literatura exhaustivamente todas las formas en que aparecen estos conceptos, o la atención se dirige únicamente al fetichismo, e incluso tan sólo al “fetichismo de la mercancía”? ¿Hay algún intento de buscar sistematización y coherencia interna entre esas formas? (3) En caso de recoger mínimamente el fenómeno en su extensión, ¿de qué modo se interpreta? ¿Cómo se delimitan fetichismo y mistificación? ¿Son dos formas realmente diferenciadas, de estructura y funcionamiento independientes? ¿Se subordina más bien una a la otra, o incluso es sólo un mero aspecto de ella? ¿Quizás se trata de dos variantes de una misma especie de apariencia, la inversión? Al hacerse más compleja la categoría adquiriendo diferentes formas, ¿se ve ella misma afectada, sufre modificaciones o al menos determinaciones ulteriores como categoría?

La cuestión principal de la *segunda parte* de esta tesis es de una naturaleza distinta y puede formularse así: ¿en qué medida es fructífero acercarse a la obra de madurez de Marx con las herramientas pertenecientes a la historia de la filosofía? Creemos, en efecto, que para responder cabalmente a preguntas como las que acabamos de plantear es necesario abordar la lectura de Marx con perspectivas teóricas de fondo e instrumentos conceptuales que no son las del marxismo tradicional en todas sus variantes, sino que proceden más bien de la problemática específica de la tradición de la filosofía, y más en concreto de aquellos clásicos de la tradición filosófica moderna y contemporánea que han dado a su intervención

en ella la forma de una *crítica de la metafísica*. Pensamos, ciertamente, en G. W. Hegel e I. Kant, y en un sentido distinto también en M. Heidegger. El reconocimiento en las teorías de la apariencia de los dos primeros, o en la meditación de la esencia del nihilismo del último, de *modelos de inteligibilidad* de “lo negativo” que bien pudieran hallarse de un modo u otro en Marx es una hipótesis también poco ensayada en la bibliografía existente¹⁸.

Pues bien, el resultado de este frente de la investigación es la convicción de que justamente la atención a las nociones de fetichismo y mistificación da acceso al sentido o relevancia propiamente *filosóficos* del proyecto de Marx, a su arraigo en la tradición de la filosofía como una clave imprescindible de su inteligibilidad. Por “filosofía” entendemos aquí, *de entrada*, el hacerse cargo de un discurso de primer grado, referido a un determinado ámbito de objetos (en este caso, al parecer, el ámbito económico), para retroceder a sus condiciones de posibilidad y presupuestos ontológicos. Este gesto lleva empero más allá de una mera ontología regional. Se trataría, entonces, por un lado, de explicitar una suerte de *arqueología filosófica* de los conceptos marxianos de fetichismo y mistificación, más exactamente: de reconocer en la “lógica trascendental” de Kant o en la “ciencia de la experiencia de la conciencia” de Hegel los modelos estructurales concretos de su comprensión de la idea de una apariencia necesaria, la lógica específica puesta en juego por Marx mediante esas categorías. Y se trataría de dilucidar, por otro lado, con ayuda de conceptos fundamentales de Heidegger, como los de “olvido del ser” o “diferencia ontológica”, en qué sentido el concepto de “materialismo” puede designar todavía la posición filosófica de Marx, su concepto de *realidad efectiva*, y hasta qué punto precisamente la especificación de éste obliga a replantear la relación con Hegel al nivel de la “lógica de la esencia”. “Todavía”, es decir, después de la recusación como enteramente ajenas al sentido del trabajo intelectual de Marx de las nociones de “materialismo histórico” y “materialismo dialéctico”.

La confrontación de Marx con la tradición filosófica es, pues, imprescindible en al menos dos sentidos: 1) hermenéuticamente, esto es, de cara a la recta comprensión de la estrategia teórica de Marx; porque el reconocimiento de estructuras discursivas desarrolladas por autores que se han vuelto sobre una presunta ciencia, la metafísica, para teorizar la esencialidad de las estructuras de apariencia y ocultamiento en su objeto, se revela muy fructífero, como mostramos en la sección IV, para precisar y calibrar los

¹⁸ Hay que señalar la excepción del magnífico estudio de Fischer, A. M, *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Marx*, Europa Verlag, Zürich, 1978.

conceptos mediante los que Marx localiza un movimiento análogo en la economía política, y para detectar y determinar las diferencias sobre las que articula su descripción. ¿Qué significan, en qué consisten los fenómenos del fetichismo y la mistificación como modos de ser? ¿En qué medida el uso de estas herramientas permite detectar diferencias, y qué diferencias son? Pero, más allá de esto, (2) filosóficamente, ya que los conceptos de fetichismo y mistificación presuponen categorías que sólo pueden ser descifradas en conversación con la tradición, pues provienen directamente de ella, y pertenecen a una comprensión de lo real que también tiene su genealogía filosófica. Como exponemos en la sección V, su rastreo en el discurso de Marx nos pone ante la completa constelación hegeliana de la “esencia”, en el juego complejo de apariencia, fundamento, fenómeno, relación esencial, realidad efectiva. Pero si esto es así, todo un modelo ontológico muy preciso subyace a las categorías de la apariencia de Marx: un modelo ontológico, veremos, muy alejado del típico del marxismo tradicional y mucho más arraigado en la tradición de la filosofía clásica alemana¹⁹.

Capítulo 4. Metodología de la investigación.

En este apartado señalamos, en primer lugar, y con mayor detalle, las cuestiones metodológicas relativas al estudio de Marx, autor sobre el que principalmente versa esta tesis. Lo hacemos tanto desde el punto de vista de la precisa delimitación de los textos que van a ocuparnos (con indicación de las ediciones empleadas), como de la descripción del estado de la cuestión que queremos plantear en la bibliografía especializada. Las insuficiencias que hemos detectado en este punto, así como las exigencias internas de nuestro propio planteamiento, han hecho necesaria, como acabamos de apuntar, una confrontación de nuestra lectura de Marx con textos de Kant y Hegel. Es quizá el movimiento

¹⁹ La cuestión de la apariencia ha preocupado a la filosofía desde Parménides y Platón, pero no se trata aquí de formular generalidades sobre el asunto, sino de asir las referencias que consideramos necesarias, sobre todo Kant y Hegel, para aclarar el concepto de apariencia que juega en el texto de Marx. No nos importan en este punto las influencias fácticas, textuales, si Marx entendió correctamente o no tal o cual concepto de Hegel, o si tuvo de hecho en cuenta los pasajes de la *Crítica de la Razón pura* que nosotros vamos a establecer como relevantes para la diferenciación de estructuras de apariencia; sino la necesidad natural de volverse a la historia de la filosofía para ver qué lugar ocupa en ella un análisis de categorías como apariencia, esencia o fenómeno; un gesto teórico que trasciende el campo de la sociología o la economía para alcanzar el nivel de discurso de los clásicos de la filosofía.

metódico principal de esta tesis, y por ello vamos a detenernos en un segundo momento en la indicación de su sentido y alcance.

4. 1. Sobre las condiciones y límites del estudio y exposición del pensamiento de Marx en este trabajo.

4. 1. 1. Ediciones de las obras de Marx.

Una investigación sobre el pensamiento de Marx ofrece una serie de dificultades metodológicas específicas que tienen que ver, desde luego, con la complejidad de la producción teórica del autor, pero, sobre todo, con lo accidentado de su recepción. Recepción accidentada porque, en primer lugar, apenas recientemente se ha comenzado el trabajo de una edición crítica propiamente dicha de los trabajos de Marx, como sería lo propio con cualquier otro autor clásico. En segundo lugar, en paralelo con esta indigencia editorial y escaso rigor filológico, se ha producido una ingente cantidad de bibliografía secundaria, de muy diversas tendencias e influida fuertemente, de un modo especial y quizás más intenso que en algún otro autor, por los acontecimientos históricos y políticos, resultando en una serie de “marxismos” que constituyen una constelación teórica con entidad propia, con su historia y problemáticas específicas.

Respecto de lo primero que mencionábamos, hay que tener en mente que, hasta la década de los 70, no se empezó a disponer de una edición crítica de la obra de Marx. La conocida como MEGA, *Marx-Engels Gesamtausgabe*²⁰, comenzada en los años 20 como un proyecto ruso-alemán pero interrumpida por el auge del nazismo y el estalinismo, y continuada en los 70, responde, en efecto, al proyecto de sacar a la luz todos los escritos, manuscritos y cartas de Marx y Engels siguiendo los principios de una edición crítica. Hasta la fecha, se han publicado 60 volúmenes; la edición completa constará de 114. Que sea una edición crítica significa que se trata de publicar lo que se ha conservado en su forma y lenguaje originales, incluidos borradores, anotaciones, variantes..., que las intervenciones editoriales como correcciones, reordenaciones o estructuraciones del material son reducidas al mínimo de lo estrictamente imprescindible, y que, si no pueden evitarse, quedan

²⁰ Karl Marx, Friedrich Engels: *Gesamtausgabe* (MEGA), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED; seit 1990: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Amsterdam), Berlin, 1975 ff. Sobre esto, cfr. Heinrich, M., “Reconstruction or Deconstruction?...”, op. cit., pp. 76-78.

recogidas en notas editoriales²¹. Como dice Heinrich, una edición crítica ha de prestar atención al proceso de surgimiento y desarrollo de un texto, lo que a menudo arroja como resultado que no hay una “obra definitiva”, o que tratar de reconstruir “lo que el autor quiso decir en realidad” es como perseguir un fantasma:

En algunos respectos, una edición crítica recuerda a lo que Michel Foucault, en un contexto más amplio, denominó una ‘arqueología del conocimiento’, en la cual las teorías se manejan no como ‘documentos’ -que, aparentemente, hablan por sí mismos-, sino como ‘monumentos’ -que no hablan por sí mismos-. [...] La comprensión de un monumento no puede reducirse a la simple cuestión de la lectura, [...]. Tratar con monumentos es un proceso abierto que tiene lugar repetidamente. No es una percepción pasiva de entidades textuales dadas, porque ningún texto carece de ambigüedad, sino que se trata más bien de un *proceso activo de construcción* que depende de las cambiantes condiciones políticas y discursivas, condiciones éstas que influyen en las discusiones, la dirección de la atención, las problemas que son vistos como decisivos, etc.²²

Por el contrario, otras ediciones antiguas como MEW, es decir, *Marx-Engels Werke*²³, contenían exclusivamente la última edición preparada por el autor o, en el caso de manuscritos no publicados, trataban de rastrear las intenciones del autor para presentar un trabajo prácticamente terminado, corrigiendo o reestructurando el texto en grados variables. MEW, por lo demás la edición citada en casi toda la literatura, es utilizable, siempre y cuando sea uno consciente de sus limitaciones y esté dispuesto a acudir a MEGA cuando sea necesario. Nosotros, pues, en esta tesis, manejaremos habitualmente la edición MEW, y recurriremos a MEGA cuando haya que citar algún texto no recogido en aquella²⁴.

²¹ En este sentido, la segunda edición de MEGA es más rigurosa que la primera, puesto que en ésta algunos manuscritos como los *Manuscritos económico-filosóficos* o *La ideología alemana* fueron reordenados. La nueva edición también contiene todos los extractos completos y las cartas que Marx y Engels recibieron, no sólo escribieron.

²² Heinrich, M., “Reconstruction or Deconstruction?...”, op. cit., p. 77.

²³ Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke* (MEW), hrsg. Vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED, Berlin, 1956 ff.

²⁴ En todo caso, no queremos dejar de subrayar desde ahora mismo el muy diferente aspecto, problemático, tentativo y de gran complejidad teórica siempre, que ofrece el pensamiento de Marx cuando se accede a él desde MEGA. Y no podemos exagerar la mucha luz que arroja sobre el sentido y la arquitectura interna del texto publicado el conocimiento del laboratorio intelectual de Marx, la posibilidad de acceder a los diferentes estratos de su proceso de pensamiento, que brinda esta edición.

4. 1. 2. El proyecto de la crítica de la economía política. Breve cronología de textos.

A continuación tenemos que delimitar el momento de la producción teórica de Marx que nos interesa. En efecto, no es esta una tesis sobre la completa trayectoria de Marx, sino que tiene por objeto un momento muy específico de la misma: su proyecto de una crítica de la economía política. Ha habido muchos intentos de periodización la obra de Marx: desde los que afirman la continuidad, esto es, que Marx a lo largo de toda su vida no haría sino desarrollar el enfoque crítico ya presente en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-44)²⁵, hasta los intérpretes de la ruptura, en la que habría que diferenciar, al menos, entre un “joven” Marx, filósofo, y un Marx “maduro”, científico, siendo Althusser el ejemplo más relevante. Desde que en *Pour Marx* (1965) hablara de “corte epistemológico” entre el joven Marx, filósofo e ideológico, y el Marx maduro, científico, que tendría lugar en *La ideología alemana*, el tema no ha dejado de debatirse²⁶.

La hipótesis de la continuidad ofrece la dificultad de que contradice la declaración de Marx en el único momento en que esboza su trayectoria intelectual, en el Prólogo de la *Contribución*, donde declara que en *La ideología alemana* se trataba de “saldar cuentas con nuestra conciencia filosófica pasada”²⁷. Este saldar cuentas, ciertamente, supone un corte con un campo teórico, el de la filosofía de Feuerbach y los jóvenes hegelianos, y con ello un corte en la propia trayectoria de Marx. Pero no será el único. En ese momento y durante algunos años, Marx cree que la parte más desarrollada de la ciencia social burguesa, la economía política, es la “ciencia real, positiva”²⁸ que ha de sustituir a la inútil especulación filosófica. La economía política, pues, es el arma polémica contra Feuerbach y los jóvenes hegelianos. Pero a partir de sus estudios económicos en los años 1850, Marx tendrá que

²⁵ Marx, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, pp. 203-333 (“Kritik der Hegelschen Staatsrecht”) y pp. 378-391 (“Einleitung”). Para una interpretación clásica de la continuidad, cfr. Fromm, E., *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1970.

²⁶ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1976. Antes de él, ya Marcuse había señalado en 1941 que los escritos de juventud de Marx son meros estadios preliminares a su teoría madura, estadios que no deberían sobrevalorarse (*Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 2003). Algunos ejemplos posteriores de este debate son Elliott, J. E., “Continuity and Change in the Evolution of Marx’s Theory of Alienation: From the *Manuscripts* Through the *Grundrisse* to *Capital*”, *History of Political Economy*, 11(3), 1979, pp. 317-362; Hook, S., *From Hegel to Marx*, University Press, Michigan, 1971; Rendueles, C., “Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thomson y L. Althusser”, en: *Sociología histórica*, 3, 2013, pp. 177-197.

²⁷ Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 10.

²⁸ Marx, K., Engels, F., *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 27.

efectuar un corte también con la economía política clásica como ciencia; segundo corte, pues, a partir del cual Marx puede definir su proyecto de madurez plenamente. Por ello, la visión de Althusser de un único corte y una división tajante ciencia/filosofía es simplista.

Heinrich, en su obra *Die Wissenschaft vom Wert*²⁹, ha tratado de mostrar esto: Marx no sólo rompe con el marco filosófico de los jóvenes hegelianos lo que tiene lugar, en efecto, en *La ideología alemana*, sino que también rompe con el propio campo teórico de la economía política clásica, lo que supone romper también con la idea de “ciencia real, positiva” aceptada en la *Ideología alemana*. El “corte”, pues, no es simple. Afecta, según Heinrich, a cuatro puntos constitutivos de la economía política: el individualismo, el antropologismo, el ahistoricismo y el empirismo; con los dos primeros rompe Marx ya en 1845, junto con la ruptura con Feuerbach, pero con los dos últimos, no hasta en 1857. Sólo aquí empezaría el proyecto propiamente dicho de una crítica de la economía política, una revolución de esta ciencia; intento, sin embargo, no carente de recaídas en los planteamientos de la tradición. Urs Lindner diferencia también entre un “corte filosófico” (1845) y una “ruptura científico-social” (1857)³⁰.³¹ A partir de la década de los cincuenta puede afirmarse, pues, que comienza una nueva etapa en la vida teórica de Marx, la del proyecto de una crítica de la economía política, y es de esta etapa de la que nos ocupamos. Consideramos que el replanteamiento de las cuestiones y la intención del proyecto de esta crítica son los suficientemente claros y definidos como para poder hablar de un período diferenciado dentro de la producción de Marx.

Ofrecemos ahora una breve historia del mismo para delimitar el corpus de textos que vamos a manejar. Seguimos en esta cuestión la interpretación de Heinrich, que considera que hay que hablar de *cinco borradores* en *dos fases* del proyecto de una crítica de la economía política, y no de tres borradores, como se había considerado tradicionalmente hasta los debates de los 70 y la disposición de los manuscritos de MEGA³². Denominamos “fases” a los periodos en que el trabajo de Marx responde, respectivamente, al plan inicial en

²⁹ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert. Zwischen klassischer Tradition und wissenschaftlicher Revolution*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2011.

³⁰ Lindner, U., “Philosophie, Wissenschaft und Weltveränderung, en: Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital und Kritik. Nach der ‘neuen Marx-Lektüre’*, VSA, Hamburg, 2011, p. 54.

³¹ Lindner, U., “Philosophie, Wissenschaft und Weltveränderung, en: Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital und Kritik. Nach der ‘neuen Marx-Lektüre’*, VSA, Hamburg, 2011, pp. 36-64.

³² Cfr. Heinrich, M., “Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen ‘Kapital’”, en: *Ibid.*, pp. 155-198, y “Theoriegeschichte der Marxschen Ökonomiekritik”, en: Bescherer, P., Schierhorn, K., (eds.), *Hello Marx. Zwischen “Arbeiterfrage” und sozialer Bewegung heute*, VSA Verlag, Hamburg, 2009, pp. 15-35.

seis libros (primera fase) o al plan ulterior en cuatro libros (segunda fase). Tales fases pueden albergar distintas etapas. Las unidades teóricas que denominamos “borradores” se componen de varios textos, que iremos enumerando a continuación.

A. Podemos fechar el nacimiento del proyecto de una crítica de la economía política en torno a 1850, cuando, declara Marx, la abundante bibliografía económica en el Museo Británico y Londres como lugar privilegiado de observación del capitalismo en acción le hacen decidir recomenzar sus estudios económicos “totalmente desde el principio”³³. De aquí nacieron un buen número de *Cuadernos de extractos* que contenían las notas de Marx sobre la literatura económica³⁴. Este intensivo estudio provocó un cambio cualitativo. Hasta entonces, aún en *Miseria de la filosofía*, de 1847, Marx consideraba a Ricardo la autoridad en cuestiones económicas, y oponía sus contenidos a las ideas de Proudhon y la influencia del idealismo en la economía³⁵. Marx realizaba en estos años un uso polémico de la economía política, pero no una crítica categorial de la misma. Esto ocurrirá a partir de los la década de los cincuenta³⁶. En 1857, Marx redacta una “Introducción” que no es, como suele considerarse, una Introducción a los *Grundrisse zur politischen Ökonomie (Elementos fundamentales para una crítica de la economía política)*³⁷, sino a la totalidad del proyecto de una crítica de la economía política³⁸. Los *Grundrisse*, por su parte, no son el esbozo de este proyecto, sino un borrador que contiene cuestiones diversas, algunas de las cuales reaparecen, ciertamente, en la crítica –el capital, el dinero–, pero que nacen en primer lugar de una discusión con un libro de Darimon. En la “Introducción” se rompe por primera vez

³³ MEW 13, p. 10 y ss.

³⁴ Los más importantes de éstos son los llamados “Londoner Hefte”, 24 cuadernos redactados entre 1850-1853 y publicados en MEGA IV/7-11, que Marx nunca dejó de consultar. No están traducidos al castellano. En Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (ed.), *Hallesche Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung*, 1-23, 1976-1988, se puede encontrar un análisis de las fuentes utilizadas por Marx en estos cuadernos y su desarrollo categorial.

³⁵ “Ricardo nos muestra el verdadero movimiento de la producción burguesa que constituye el valor. El señor Proudhon se abstrae de este movimiento efectivo [...] La teoría del valor de Ricardo es la exposición científica de la presente vida económica; la teoría del valor del señor Proudhon es la interpretación utópica de la teoría de Ricardo”. (Marx, K., *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhon's “Philosophie des Elends”*, MEW 4, p. 81 y ss.). Marx criticaba tan sólo la absolutización del modo de producción capitalista, que Ricardo parecía considerar como eterno; pero no las categorías y las leyes formuladas por la economía política. Marx aceptaba la economía política de Ricardo como una expresión científica adecuada de las relaciones capitalistas de producción.

³⁶ Marx comenzó dudando de la teoría de la renta del suelo de Ricardo, luego de su teoría del dinero (Marx, K., “Brief an Engels, 7. Januar 1851”, en: MEW 27, p. 157 y ss.), finalmente de toda su teoría y estas dudas se extendieron a la economía política en su conjunto.

³⁷ Así aparece en MEW: “Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie”, MEW 42, pp. 15-45, esto es, como introducción a Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, MEW 42, pp. 74-770.

³⁸ Lo dice Marx en el “Prólogo” de la *Contribución*, MEW 13, p. 7.

con el empirismo y el individualismo de la economía política, se formulan indicaciones generales sobre el método, y se anuncia un plan de seis libros para el proyecto, si bien aún de forma poco estructurada. La “Introducción” del 57 y los *Grundrisse* son el *primer borrador* de la crítica, *en la primera fase, la del plan de los seis libros*.

En 1858 Marx comienza a dar forma a los materiales reunidos en los *Grundrisse* con el fin de publicarlos en forma de “Cuadernos”. Ese mismo año nace el primero de estos cuadernos, publicado en MEGA como *Urtext*³⁹, que vería la luz en 1859 en una versión reducida titulada por Marx *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Contribución a una crítica de la economía política)*⁴⁰. Se formula ya explícitamente el plan de los seis libros esbozado en la “Introducción” del 57: “Capital, Propiedad del suelo, trabajo asalariado, Estado, comercio exterior, mercado mundial”⁴¹. Durante los años 1861-63, Marx redacta un enorme manuscrito de 2400 páginas que es la continuación inmediata de ese primer cuaderno⁴². El *Urtext*, el “Primer cuaderno” o *la Contribución* y el manuscrito 1861-63 componen el *segundo borrador* de la primera fase. Tenemos, pues, una primera fase del proyecto de la crítica economía política, el plan de los seis libros, que abarca *dos etapas*, 1857-58 y 1858-63, a cada una de las cuales corresponde un borrador distinto.

B. Sin embargo, en la redacción del manuscrito Marx topa con dificultades metodológicas importantes (lucha con el “dogma smithiano”, concepto de “el capital en general”), y decide modificar el proyecto. Abandonará el plan de los seis libros y planea publicar una obra independiente que llevará por título *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (El capital. Crítica de la economía política)*, y que contendrá cuatro libros, tres de teoría y uno de historia de la teoría, con algunas diferencias importantes con el primer borrador en cuanto a estructura y contenidos. Entre 1863 y 1865 Marx redacta un primer manuscrito de los tres libros teóricos⁴³. Comienza así la *segunda fase* del proyecto de la crítica de la economía política, *la fase del plan de los cuatro libros*. El manuscrito de 1863-65 es el *primer borrador* de esta segunda fase (el *tercero* del conjunto), y corresponde a una primera etapa de formación e investigación del nuevo proyecto.

³⁹ Marx, K., *Urtext zur Kritik der politischen Ökonomie*, en: *Ökonomische Manuskripte und Schriften, 1858–1861. (Zur Kritik der politischen Ökonomie u. a.)*, MEGA II/2, pp. 19-94.

⁴⁰ MEW 13, pp. 3-160.

⁴¹ MEW 13, p. 7.

⁴² Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863)*, MEGA II/3.1-3.6.

⁴³ No se ha conservado la parte del manuscrito del libro I; enseguida hablaremos del II y III.

En 1867 Marx publica el libro I de *El capital*, “El proceso de producción del capital”⁴⁴, donde, a pesar de presentarlo como “la continuación de mi escrito publicado en 1859, *Contribución...*”⁴⁵, reescribe el contenido presentado en la *Contribución* acerca de la mercancía, el dinero y el intercambio y elimina el capítulo contenido en el manuscrito del 63-65 titulado “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses”⁴⁶, un texto de recapitulación muy interesante. En el periodo 1867-70 comienza a reescribir el libro II y elabora un manuscrito completamente nuevo⁴⁷, así como ulteriores manuscritos para el libro III. Cuando Marx se halla inmerso en las dificultades de contenidos de los libro II y III, recibe el anuncio de su editor de que debe trabajar en la reedición del libro I. El libro I publicado en 1867 y los manuscritos de los libro II y III componen, pues, el *segundo borrador* de la fase del plan de cuatro libros (el *cuarto* borrador en el conjunto): una primera realización de *El capital*.

Marx trabaja en la segunda edición del libro I, que se publicará en 1872⁴⁸ con modificaciones importantes en la parte del análisis de la forma valor. Nace de ahí un manuscrito de correcciones que posee importantes consideraciones sobre la teoría del valor que no se encuentran ni en la primera ni en la segunda edición de Marx, publicado en MEGA bajo el título “Ergänzungen und Veränderungen zum I. Band des Kapitals”⁴⁹. Marx elabora asimismo una traducción francesa que se publica en fascículos entre 1872 y 1875⁵⁰. Es necesario contemplar las distintas ediciones del libro I y sus correcciones para comprender con algún rigor la teoría del valor de Marx. A partir de 1875 Marx trabaja intensivamente en los libros II y III. Queda claro por estos manuscritos que Marx pretendía seguir desarrollando algunos temas del libro III más allá de lo que lo hizo en el manuscrito de 1863-65, que es el Engels utilizó en su edición⁵¹.

⁴⁴ Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg 1867 (1. Auflage), MEGA II/5.

⁴⁵ MEW 23, p. 11.

⁴⁶ Marx, K., “Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses”, en: MEGA II/4.1, pp. 24-130.

⁴⁷ Marx, K., *Manuskripte zum zweiten Buch des „Kapitals“ 1868 bis 1881*, MEGA II/11.

⁴⁸ Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg 1872 (2. Auflage), MEGA II/6.

⁴⁹ Marx, K., “Ergänzungen und Veränderungen zum I. Band des Kapitals”, MEGA II/6, pp. 1-55.

⁵⁰ Marx, K., *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Paris 1872-1875. MEGA II/7.

⁵¹ Sobre la edición del libro III, Heinrich, M., “Engels’ Edition of the Third Volume of Capital and Marx’ Original Manuscript”, en: *Science & Society*, vol. 60, no. 4, 1996, pp.452-466.

Los libros II y III de *El capital* fueron publicados en 1885⁵² y 1894⁵³ por Engels a partir de los manuscritos de Marx de 1863-65⁵⁴, y el IV por Kautsky en 1905-10⁵⁵. Éste recoge la parte titulada *Teorías del plusvalor* del borrador del 61-63. Ahora bien, los debates de los 70 han mostrado que este texto no era el borrador para el planeado cuarto libro, ante todo porque, en ese momento, Marx mismo no había resuelto aún una serie de problemas categoriales, y porque su idea de una historia de la teoría era diferente⁵⁶; hay que considerar *Teorías del plusvalor* más bien como un paso intermedio en la elaboración de la solución a esos problemas. Sin embargo, y precisamente por esto, constituye un testimonio de primera mano del progreso de Marx al enfrentarse con la forja de nuevas categorías y problemas, en discusión con las grandes –y pequeñas– cabezas de la economía política, desde Malthus a los ricardianos socialistas, pasando por Ricardo o Smith, James Mill, los fisiócratas o los manuales profesoriales; es por ello un texto de importancia en el estudio de la crítica de la economía política. Así pues, por último, tenemos, en la fase del plan de los cuatro libros, el *tercer borrador* de la crítica de la economía política (el *quinto* y último del conjunto): corresponde a una segunda etapa de realización de *El capital*, con las correcciones del libro I, y refleja también el comienzo de una nueva etapa de investigación, que quedó interrumpida por la muerte de Marx.

En esta tesis hemos estudiado, entonces, como “fuentes”, *todos* los textos mencionados de la crítica de la economía política, teniendo siempre en cuenta su distinta naturaleza y estatuto, y el diferente plan y unidad intelectual (los diferentes borradores) de los que forman parte. Así, hacemos absolutamente nuestra la exigencia que eleva Martínez Marzoa⁵⁷ de tratar los textos de Marx “como textos”, es decir, de acuerdo con reglas filológicas, con el mismo rigor que los de Aristóteles o Hegel; contra esto, algunos suponen que el marxismo sería algo “diferente” eximiría al estudio de los textos de Marx de someterse a los procedimientos habituales de la investigación académica. Esta exige, primero, “delimitar un *corpus* de fuentes”, es decir, para empezar, decir qué textos son

⁵² Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band: Der Zirkulationsprozess des Kapitals*, MEW 24.

⁵³ MEW 25.

⁵⁴ Engels no sólo modificó los libros II y III, sino también el I, incorporando en la tercera (1883) y cuarta (1890) edición algunas correcciones de la edición francesa de Marx, pero no todas. MEW recoge la cuarta edición. Es por ello necesario en algunos puntos acudir a la primera y segunda edición recogidas en MEGA, que fueron las elaboradas personalmente por Marx.

⁵⁵ Marx, K., *Theorien der Mehrwert*, MEW 26.1-3.

⁵⁶ Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems (PEM), *Der 4. Band des Kapitals?*, VSA Hamburg, 1975.

⁵⁷ Martínez Marzoa, F., *La filosofía de “El Capital”*, Taurus, Madrid, 1983, p. 11 y ss.

fuentes: según aquél punto de vista que criticamos, paradójicamente, quien considere “textos fuente” sólo las obras de Marx, y no las de Engels, ha de justificarse. En segundo lugar, señala M. Marzoa, habría que distinguir, dentro del *corpus*, entre “obras propiamente dichas y otras cosas”, por ejemplo, manifiestos, programas, declaraciones, etc.; y entre “obra concluida (o parte concluida de una obra) y borradores o apuntes preparatorios de una obra en vías de realización”. El carácter de los segundos sería para Marzoa subsidiario, y, respecto de las obras, habría que tener cuidado con las ediciones, muchas de las cuales no cumplen los requisitos mínimos de edición crítica, como explicamos arriba. Estamos muy de acuerdo con Marzoa respecto de la delimitación externa, y de hecho, las obras de Engels utilizadas aparecen en nuestra tesis como bibliografía secundaria, a pesar de su inclusión en las ediciones de “obras” de Marx. Pero respecto de la delimitación interna, matizaríamos. Sí dejamos de lado, por lo general, esos textos de coyuntura política. Pero nuestro objeto no es, como para Marzoa, *El capital* sin más, que como obra acabada no existe, sino el *proyecto de una crítica de la economía política*, es decir, todo el complejo de textos que hemos mencionado. Sí consideramos *El capital* como una cristalización importante, o quizás, considerado todo, la más importante, del proyecto, y en cierto modo sigue siendo nuestro texto de referencia; pero con el matiz de que consideramos esencial tener a la vista también los borradores y modificaciones, aunque, desde luego, sin llegar en esto al extremo de Backhaus, quien ha llegado a sostener que la única redacción “auténtica” de la teoría del valor de Marx está en una carta a Engels de 1858⁵⁸. Nuestro criterio sería un término medio entre ambas posiciones: por lo general, manejar *El capital*, y recurrir a los borradores, distintas ediciones o textos anteriores cuando iluminen especialmente alguna cuestión o haya discrepancias importantes⁵⁹.

4. 1. 3. Recepciones de Marx.

Tenemos que acotar, también, la línea de recepción de Marx y bibliografía secundaria en la que hemos apoyado nuestro trabajo, dentro de la ingente cantidad de bibliografía existente sobre Marx; el “marxismo”, en efecto, tiene su propia y dilatada historia.

⁵⁸ Lo veremos en la sección III.

⁵⁹ Una analogía para aclarar el asunto: prescindir de todos esos textos sería como prescindir, en el estudio de Kant, no ya sólo de las lecciones (a fin de cuentas, en la mayor parte de los casos, colecciones de apuntes de sus alumnos), sino también de las ingente cantidad de importantísimas reflexiones, trabajos previos, hojas sueltas, así como de la correspondencia, de los *Progresos* y del entero *Opus Postumum*.

Presentémosla brevemente antes de explicitar qué uso hemos hecho de ella, qué momentos hemos asumido y con cuales hemos polemizado.

Como señala I. Elbe en su estudio sobre las principales recepciones de Marx, pueden diferenciarse varios “marxismos” según sus ámbitos temáticos y la historia de los efectos teóricos que han producido⁶⁰. Su clasificación, que nos parece iluminadora y que por ello asumimos, es la siguiente⁶¹: por un lado, el marxismo tradicional; por otro, el llamado marxismo occidental y, especialmente, la “nueva lectura de Marx”⁶².

1. El marxismo tradicional sería el marxismo que históricamente ha predominado con una extensión considerable, ya que fue creado como postura oficial dogmática de diversos partidos políticos. Este marxismo nace de las capas “exotéricas” del pensamiento de Marx, considerando frecuentemente los textos sólo de forma fragmentaria o centrándose exclusivamente en textos de carácter coyuntural, introductorio o propagandístico, y continúa los paradigmas establecidos en la ciencia económica, la filosofía de la historia y una cierta filosofía. Se eleva a doctrina, condensada en unos pocos principios, formulados más bien por Engels y Kautsky entre otros que por el propio Marx, y constituye la legitimación de los partidos y regímenes que se proclamaban comunistas o socialistas. El término “marxismo” fue acuñado en 1879 por el socialdemócrata alemán Franz Mehring. Puede fecharse el nacimiento de una “escuela marxista” propiamente dicha en la publicación en 1878 del *Anti-Dühring* de Engels y su recepción por parte de Kautsky, Bernstein y la socialdemocracia

⁶⁰ Elbe, I., “Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der Marxschen Theorie”, edición ampliada, 2008, online: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Zwischen-Marx-Marxismus-und.html>. Una versión anterior está en: Hoff, J., Petrioli, A., Stütze, I., Wolf, F. O., (Eds.): *Das Kapital neu lesen*, Westfälisches Dampfboot. Münster, 2006, pp. 52-72.

⁶¹ Para una elaborada clasificación alternativa de las recepciones de la crítica de la economía política de Marx, articulada en este caso según el criterio de los debates y líneas de discusión más que por escuelas o períodos, cfr. Heinrich, M., “Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie”, en: Altvater, E., Hecker, R. Schaper-Rinkel, P., Heinrich, M., (eds.), *Kapital.doc. Das Kapital (Bd. 1) von Karl Marx in Schaubildern und Kommentaren*, Münster, 1999 pp. 188-220. Heinrich divide la bibliografía sobre la crítica de la economía política en el siglo XX en: “Lecturas económicas de la crítica de la economía política”, “Crítica económica a la teoría marxista y anti-crítica marxista”, y “Lecturas orientadas hacia la teoría de la sociedad y la metodología”.

⁶² Para una amplia historia del marxismo, si bien ya algo anticuada, puede consultarse: Predrag, V., *Geschichte des Marxismus*, 2 Bde., Ffm., 1972; Kolakowski, L., *Die Hauptströmungen des Marxismus*, 3 Bde., München, 1977. Para una panorámica sobre los debates principales del marxismo, son también de utilidad los dos diccionarios clásicos: Labica, G., Bensussan, G., (eds.), *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, edición alemana de W. Fritz Haug, 8 Bde., Argument, Berlin, 1986, y el más reciente Haug, W. F. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 15 Bde., publicadas Bd. 1-8.II, Hamburg, 1994-97. Algunas entradas traducidas al castellano: <http://dhcm.inkrit.org/>

alemana en general⁶³; pero el propio Marx siempre rechazó el término, y lo que podría opinar sobre intentos de crear un “sistema marxista” queda bastante claro en algunas declaraciones: “Según el señor Wagner, la teoría del valor de Marx es ‘la clave de bóveda de su sistema socialista’. Dado que yo nunca he erigido un ‘sistema socialista’, esto es una fantasía del señor Wagner, Schäffle *e tutti quanti* [y todos los demás]”⁶⁴. Aunque Engels mismo no utiliza el término “Marxismo”, sus obras⁶⁵ proporcionaron a generaciones de marxistas –y, lo cual no es de menor importancia, de anti-marxistas- el esquema mediante el cual se asumió la obra de Marx: nacía así una “visión del mundo [*Weltanschauung*] marxista”⁶⁶ y un canon de teoría marxista. Los principios teóricos del marxismo tradicional, condensados en el término “materialismo dialéctico”, nunca utilizado por Marx, son dos. Por un lado, una tendencia determinista y totalizadora, según la cual el socialismo científico sería una “ciencia del conjunto”, del todo de lo que existe, que no es otra cosa que materia. Por otro, la dialéctica brindaría un conocimiento científico de las leyes de movimiento y desarrollo de ese todo, a saber, de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento. Así, se naturalizan los procesos históricos y sociales y se los funde en una homogeneidad procesual cuyas leyes férreas pueden descubrirse “científicamente”⁶⁷. El pensamiento es,

⁶³ Walther, R., “Marxismus”, en: Brunner, O. (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3., Stuttgart, 1982, pp. 937-976.

⁶⁴ Marx, K., “Randglossen zu A. Wagners ‘Lehrbuch der politischen Ökonomie’”, en: MEW 19, p. 357. Cuando su yerno Paul Lafargue le habló de algunos “marxistas franceses”, Marx respondió su famoso: “*Je ne suis pas marxiste*”, “yo no soy marxista” (Engels, F., “Brief an Bernstein, 2-3 November 1882”, en: MEW 35, pp. 86-90, y Engels, F., “Brief an Conrad Schmidt, 5 August 1890”, en: MEW 37, pp. 435-438).

⁶⁵ Ante todo la citada *Anti-Dühring*, pero también, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, la recensión de la *Contribución* y el epílogo al libro III de *El capital*.

⁶⁶ Un contemporáneo del régimen soviético, S. Freud, realiza un retrato de esta *Weltanschauung*: “En su realización en el bolchevismo ruso, el marxismo teórico cobró la energía, el absolutismo y el exclusivismo de una cosmovisión [*Weltanschauung*], pero, al mismo tiempo, un inquietante parecido con aquello que combatía. Siendo en su origen un fragmento de ciencia y la técnica para su realización, ha creado sin embargo una prohibición de pensar tan intransigente como lo fue en su época la decretada por la religión. Está prohibida toda indagación crítica de la teoría marxista; las dudas acerca de su corrección son penadas como antaño las herejías lo fueron por la Iglesia Católica.” Freud, S., “35ª conferencia. En torno de una cosmovisión”, en: *Obras Completas, vol. XXII (Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras)*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996, p. 166.

⁶⁷ Althusser presenta una ilustración de este estado de cosas, *todavía* en 1976: “El estalinismo persiste y su sistema represivo, campos incluidos, subsiste en la URSS, como subsiste lo esencial de las prácticas estalinistas en la vida social, política y cultural y, tras ellas, lo esencial de una misma línea economicista doblada por un contrapunto ideológico de un humanismo verbal terriblemente conformista y penoso [...]. La versión dominante del materialismo dialéctico, que traduce el materialismo en una ontología de la materia de la cual la dialéctica enunciaría las «leyes», esta versión, que se prohíbe reconocer que toda la fecundidad del materialismo y de la dialéctica radica en que enuncian no «leyes» sino *tesis*, esta versión ha proseguido su linda carrera [...]. ¿Por qué este silencio, que tiene por efecto cubrir y perpetuar la versión dominante de la filosofía marxista? Porque

aquí, o bien “ideología”, esto es, un reflejo distorsionado de la realidad, introducido en las conciencias alienadas por el interés de las clases dominantes, o bien, cuando es “ciencia”, un calco de la realidad, motivo que alcanza su expresión consumada en *Materialismo y empirocriticismo*, de Lenin, y en la “teoría del reflejo”⁶⁸. De esta manera, el cientificismo de Engels, propio de la época, pavimenta el camino para una comprensión mecanicista y fatalista de la historia⁶⁹. El “materialismo histórico”, al que volveremos en la sección V, completa esta visión mecanicista y univocista de la realidad.

2. El marxismo occidental y la “nueva lectura de Marx”, en cambio, nacen más bien, por lo general, en un contexto de investigación académica, y adoptan formas múltiples: no puede hablarse aquí de “el marxismo”, sino de “marxismos” o diversas lecturas de Marx. El lema común a todos estos intentos podría formularse así: “volver a Marx”, descubrir con rigor teórico y filológico los contenidos “esotéricos” del análisis y crítica social de Marx, así como un estudio sistemático y riguroso del corpus de sus textos. Describamos brevemente el marxismo occidental y la “nueva lectura de Marx”.

2.1. Con el término forjado por Perry Anderson de “marxismo occidental”⁷⁰ se quiere señalar el movimiento teórico resultado de la crisis del movimiento obrero a raíz de la Primera guerra mundial y la disolución de la II Internacional. Sus principales representantes

la vocación profundamente conformista y apologética de esta versión, que se muestra excelsa a la hora de «glorificar el estado de cosas existente» y de transformar a sus actores en vigilantes generales de la producción teórica, conviene en verdad demasiado a las prácticas políticas existentes como para que éstas se priven de sus servicios [...]. Y poco importa que no produzca nada y sea totalmente incapaz de irradiar al exterior: esta filosofía marxista sirve al menos de *ideología interna* del partido, proporcionando a sus cuadros y militantes un léxico de contraseñas, un sistema de signos de reconocimiento interior, que contribuye a fortalecer la unidad de la organización”. Althusser, L., “Historia terminada, historia interminable”, en: *La soledad de Maquiavelo*, op. cit., p. 255 y ss.

⁶⁸ Constituye, junto con *el Anti-Dühring* de Engels, el manual clásico de “materialismo dialéctico”, término nunca utilizado por Marx.

⁶⁹ La socialdemocracia alemana del siglo XIX –Kautsky, Bebel, Bernstein– recogió este evolucionismo vulgar para elaborar una, podría decirse, metafísica de la revolución, apoyada en un concepto determinista del desarrollo y una misión providencial encomendada al proletariado. Cfr. sobre esto Steinberg, H.-J., *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg*, Berlin, 1979. Otra fatídica aportación de Engels fue la lectura que hizo en su recensión de la *Contribución* del desarrollo de las categorías mercancía-dinero-capital como un proceso histórico, como si hubiera existido históricamente un “intercambio simple de mercancías”, un mercado generalizado sin la forma capital. Las categorías de Marx describirían procesos reales, empíricos (Engels, F., “Karl Marx, ‘Zur Kritik der politischen Ökonomie’”, en: MEW 13, p. 475); esto fue recibido por Kautsky, que consideraba El capital “un trabajo esencialmente histórico” (Kautsky, K., *Karl Marx` ökonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert von Karl Kautsky*, Berlin, 1922, p. VIII. Esto produjo enormes confusiones, que Marx detectó tempranamente y combatió en los socialistas utópicos.

⁷⁰ Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, Verso, Londres, 1976.

fueron G. Lúkacs y K. Korsch. Lúkacs fue el primer teórico que cuestionó en un nivel de análisis metodológico la igualación, hasta entonces incuestionada, de Engels y Marx. Frente al materialismo histórico como una visión del mundo contemplativa, los teóricos del marxismo occidental entienden el enfoque de Marx como una teoría crítico-revolucionaria de la praxis social. En vez de buscar “leyes del desarrollo objetivo” del progreso histórico, formulan la crítica de la ideología y de la conciencia cosificada, descifran las relaciones sociales convertida en “segunda naturaleza” como formas históricas de praxis social, y reclaman la revolución como forma de subjetividad⁷¹. La Escuela de Frankfurt, establecida desde la toma de posesión del Instituto de Frankfurt para la investigación social por M. Horkheimer en 1931, intentó fundamentar desde un punto de vista psico-social los fundamentos de la reproducción de una sociedad que adopta formas totalitarias. Con ello, el marxismo occidental alcanzó nuevos temas y niveles de reflexión. Sin embargo, la discusión y superación de los enfoques del marxismo tradicional no llegaron hasta el núcleo mismo de la propia crítica de la economía política de Marx, la teoría del valor: aquí regía una cierta ortodoxia, nunca declarada, que exigía excluir la economía política del potencial crítico de la teoría y que, en último término, pudo conducir a entender a Marx como un “crítico humanista de la cultura” contrapuesto al “Marx economista”, o, incluso a poder pensar un “marxismo” sin crítica de la economía⁷².

2.2. Con el término de H.-G. Backhaus *Neue Marx-Lektüre*, “nueva lectura de Marx”, se designan las corrientes de lectura de Marx surgidas en la Alemania Occidental a mediados de los 60 a partir de los trabajos de H. Reichelt y Backhaus⁷³. Puede fecharse su nacimiento cuando éste, en 1963, encontró accidentalmente un ejemplar de la primera edición de *El capital* y constató la diferencia en la exposición respecto de la segunda edición; influido por Adorno y su afirmación de la existencia de “algo conceptual en la realidad misma”, un universal real que se remite a la abstracción del cambio, y por su insistencia en la pregunta por cómo recoger esa abstracción en la categorías económicas y su organización en la teoría, Backhaus percibió a primera vista que aquí había un problema por resolver. En sus trabajos, él y Reichelt no consideraban ya la teoría del valor y del plusvalor de Marx, como era

⁷¹ Elbe, I., op. cit., p. 11 y Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.

⁷² Habermas, J., “Para la reconstrucción del materialismo histórico”, en: *Cuadernos Políticos*, número 28, México, D.F., Editorial Era, abril-junio de 1981, pp. 4-34.

⁷³ Backhaus, H.-G., “Zur Dialektik der Wertform”, en: Schmidt, A., (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, reimpresión ampliada en: Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform*, op. cit., y Reichelt, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970.

habitual en las lecturas economicistas e incluso en el marxismo occidental, como una teoría de las cantidades de trabajo que explica los precios y la explotación, sino como una exposición de un modo específico de constitución de sociedad [*Vergesellschaftung*] que tenía lugar mediante una serie de “inversiones” [*Verkehrungen*] y cosificaciones. De acuerdo con esto, se ponía el acento en el “análisis de formas” de Marx, hasta ahora más bien ignorado. Con todo ello se abría un nuevo acceso a la discusión del método de Marx, y la constitución de las categorías económicas que reflejan “formas”, su significado para una teoría de la sociedad moderna en general y el problema de la exposición de la misma se convirtieron en el núcleo de esta nueva lectura de Marx⁷⁴. Por primera vez en la historia de la recepción de Marx, se criticaban no sólo los fundamentos filosóficos del “marxismo”, sino la “economía política marxista” tradicional.

2.3. También en el Este de Europa hubo intentos aún más tempranos, incluso ya en los años 20, de una nueva lectura de Marx: E. Paschukanis I. Rubin, cuyos planteamientos de los problemas en el ámbito, respectivamente, de la teoría del Estado y de la teoría del valor en Marx sentaron un precedente⁷⁵.

2.4. En otros países como Francia o Italia, unas décadas después, nacían nuevos enfoques, si bien muy distintos, con un par de rasgos comunes: primero, considerar con rigor filológico no sólo *El capital*, sino sus diversas versiones y manuscritos preparatorios, y, segundo, plantear seriamente la cuestión del método de la crítica de la economía política. En un contexto, el de los años 50, donde la presencia de Marx se repartía entre su uso dogmático por parte de la URSS y una lectura humanista que oponía el Marx filósofo y humanista al Marx economista (A. Cornu, H. Lefebvre, J. P. Sartre, G. Della Volpe y L. Colletti), la publicación de *La revolución teórica de Marx y Leer el Capital* por L. Althusser en 1965 supuso un giro considerable⁷⁶. La crítica de la economía política de Marx y su método volvieron al centro de la teoría marxista, elaborada ahora en un entorno académico y politizado y, de acuerdo con el enfoque “estructural” o “estructuralista”, sensibilizado hacia cuestiones como el nivel de abstracción de las categorías de la crítica de la economía política, las influencias filosóficas en su contenido y exposición, o su desarrollo en los diversos

⁷⁴ Reichelt, H., *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, VSA, Hamburg, 2008, p. 11.

⁷⁵ Rubin, I. I., *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Ediciones Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974; Pashukanis, E. B., *La teoría general del derecho y el marxismo*, Grijalbo, México, 1976.

⁷⁶ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit. Althusser, L., y Balibar, E., *Para leer el capital*, Siglo XXI, Méjico, 2006. La edición francesa, además de los de Althusser y Balibar, incluía textos de Rancière, Macherey y Establet.

métodos. Autores alemanes⁷⁷ e italianos⁷⁸ prosiguieron esta renovada discusión de la crítica de la economía política de Marx. También los países socialistas en los años 60, si bien con mayores dificultades que Europa occidental, al relajarse el clima del estalinismo, conocieron renovados debates sobre el método y el desarrollo del pensamiento de Marx que, al ser traducidos al alemán en la RDA, influyeron rápidamente el debate en Alemania Occidental⁷⁹. A todas estas aportaciones se las puede englobar bajo la idea de “nueva lectura de Marx”, en sentido amplio. Pero en nuestro trabajo nos referiremos sobre todo a la escuela alemana occidental. Como explicamos más detalladamente en el próximo apartado, nuestro planteamiento pretende situarse en la órbita de esta orientación, y desarrollar un enfoque posibilitado por ella. Lo característico de la misma, como marco general, puede resumirse previamente del siguiente modo.

La “nueva lectura de Marx” – a partir de ahora, con esta expresión designamos, por tanto, la línea alemana de Reichelt, Backhaus y, más recientemente, Heinrich –, examina los dogmas engelsianos que habían prendido en la crítica de la economía política a lo largo de tantos años, y comprende la teoría de Marx como un análisis de *formas*, análisis que queda fuera tanto del empirismo como del historicismo⁸⁰. Sus tres puntos esenciales son: un o, una lectura no sustancialista de la teoría del valor⁸¹, dos, una concepción del Estado que no lo

⁷⁷ En la línea de Althusser, Kocyba, H., *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen "Kapital"*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt am Main, 1979; en discusión con Althusser, Schmidt, A., “Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte”, en: Schmidt, A. (ed.), op. cit., pp. 194-265, y Honneth, A., “Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus”, in: Jaeggi, U., Honneth, A., (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, pp. 405-464.

⁷⁸ Tronti, M., *Arbeiter und Kapital*, Neue Kritik, Frankfurt am Main, 1974; Negri, T., *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, Madrid, 2001; Negri, T., *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 2002.

⁷⁹ *La lógica de El capital de Marx*, de J. Zelený, publicado en 1962 en Checoslovaquia, es una investigación teórica sobre el modo de argumentación de El capital y su relación con la dialéctica hegeliana. En Rusia, Iljenkow, E. W., “Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im 'Kapital' von Marx”, en Schmidt, A., (ed.), op. cit., pp. 87 - 127; W. Wygodski en *Die Geschichte einer großen Entdeckung* de 1967 esbozaba, a partir de los diversos borradores, la compleja historia del surgimiento de *El capital* desde los 1850; en Alemania Oriental, Tuchscheerer, W., *Bevor 'Das Kapital' entstand. Die Entstehung der ökonomischen Theorie von Karl Marx*, Akademie Verlag, Berlin, 1968, completaba esta línea con una investigación sobre la pre-historia de *El capital* de 1844 a 1857.

⁸⁰ “En el marxismo tradicional, este proyecto crítico [el de la crítica de la economía política como ciencia en su totalidad] fue ampliamente dejado de lado o reducido a una crítica de las teorías en disputa. La crítica de Marx de *categorías*, su acentuación de las *formas sociales* y el *fetichismo* no jugaban ningún papel relevante”. (Heinrich, M., *Reconstruction or deconstruction?* Op. cit., p. 72).

⁸¹ Heinrich, M., “Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie”, op. cit.; Brentel, H., *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen, 1989. Las cuestiones centrales del debate sobre la crítica de la economía cristalizaron en el coloquio de 1967 “100 Jahre ‘Kapital’”.

redujera a un instrumento en manos de la burguesía encaminado a la manipulación de las conciencias de los trabajadores y a su represión⁸², y tres, una interpretación de la crítica de la economía política más allá de la comprensión ontologizante del trabajo y el movimiento de los trabajadores⁸³. Con todo ello, en los 70 en Alemania se buscaba una “reconstrucción” de la teoría de Marx. No sólo por el bajo nivel teórico del marxismo tradicional, que había tergiversado, simplificado y mal comprendido a Marx, sino por un descuido absoluto de la materialidad del texto. Las distintas ediciones, correcciones y versiones de los textos de la crítica de la economía política fueron cuidadosamente estudiadas⁸⁴. Con ello, naturalmente, emergieron nuevas cuestiones respecto del objeto mismo de la crítica de la economía política: ¿cómo había que entender esta *abstracción real* y su plasmación en un conjunto de categorías con validez objetiva? Ahora, a la luz de todo ello, se reinterpretaba a Marx desde otras coordenadas: como nos recuerda Elbe, en contraste con enfoques cuantitativos, se establecía como objeto específico de *El capital* las –el término es de Marx– “determinaciones de forma económicas” [*ökonomische Formbestimmungen*], se postulaba la dialéctica de las formas de valor⁸⁵ como modo idiosincrásico de su exposición científica, y se cuestionaba la unidad entre los tres libros –el debate sobre la cuestión de “capital en general” o “muchos capitales”⁸⁶–. Quedaban desacreditados los enfoques historicistas y empiristas de Engels y del marxismo tradicional⁸⁷. El trabajo de lectura de la crítica de la economía política en el

⁸² Rudel, G., *Die Entwicklung der marxistischen Staatstheorie in der Bundesrepublik*, Frankfurt, New York, 1981.

⁸³ Breuer, S., *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei H. Marcuse*, Frankfurt am Main, 1977. Cfr también los trabajos del grupo Krisis.

⁸⁴ En ello fue esencial, por supuesto, la publicación en los años 70 de la segunda versión de MEGA.

⁸⁵ El interés por los “análisis de forma” de Marx reavivó el interés por Hegel entre los marxistas, especialmente por la *Ciencia de la lógica*, y, recíprocamente, algunos especialistas en Hegel se preguntaron por la influencia hegeliana en el desarrollo de las categorías en *El capital*: Fulda, H. F., “These zur Dialektik als Darstellungsmethode im ‘Kapital’ von Marx” und Theunissen, M., “Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs”, ambos en: *Hegel-Jahrbuch 1974*, Köln 1975; Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980; Krahel, H.-J., “Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik”, en: Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, pp. 137-150, Krahel, H.-J., “Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse”, en: Krahel, H.-J., *Konstitution und Klassenkampf, Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main, 2008; Bubner, R., “Logik und Kapital” en: Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973; Brentel, H., *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*, Studententexte zur Sozialwissenschaft. Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, J.W.Goethe Universität, Frankfurt am Main, 1986.

⁸⁶ Schmidt, A., Euchner, W., (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre ‘Kapital’*, Frankfurt am Main, 1968.

⁸⁷ Para Backhaus, la interpretación errónea de Engels de los tres primeros capítulos de *El capital* y su invención de una “producción simple de mercancías” han estructurado la recepción de la teoría del valor de Marx y bloqueado su correcta comprensión. Backhaus, H. G., *Dialektik der Wertform*, op. cit, p. 69.

ámbito ha tenido continuidad. En los años 90, por iniciativa de Backhaus, se fundaba en Frankfurt el “Marx-Kolloquium” y de ahí en 1994, la “Marx-Gesellschaft e.V.”, en cuyo entorno, hasta el día de hoy, se producen trabajos, publicaciones periódicas y seminarios ocupados con la crítica la economía política⁸⁸.

4. 1. 4. Antecedentes. La cuestión del fetichismo y la mistificación en la bibliografía.

¿Cómo ha afectado esta historia de Marx y sus efectos, que es siempre el suelo desde el cual nace una lectura y una apropiación, al planteamiento y ejecución de nuestro trabajo? El marxismo tradicional aparece en él exclusivamente con fines polémicos: es una lectura que, tratamos de demostrar, no hace justicia al alcance de las elaboraciones de Marx, e incluso a veces directamente las distorsiona. Dentro del marxismo más crítico, aunque también nos referiremos a algunos clásicos del “marxismo occidental” –Lúkacs, Korsch, Adorno-, nos interesa especialmente, como hemos señalado en el apartado anterior, la recepción alemana, y, más concretamente, la escuela de interpretación de Marx quizás más prolífica en las últimas décadas: la “nueva lectura de Marx”.

Creemos que una de las aportaciones de esta tesis a los estudios marxianos en lengua española consiste en la incorporación de este enfoque y de esta bibliografía alemana, muy poco conocida en nuestro país. Se lleva a cabo así un trabajo de difusión que está comenzando en nuestro entorno. Lamentablemente, no habría que añadir grandes enmiendas a la situación de *desde el punto de vista teórico* (cursiva nuestra) de la que se hacía eco Fernández Buey en 1985⁸⁹: salvo algunas excepciones en el mundo académico como pueden ser Jacobo Muñoz, Felipe Martínez Marzoa, Carlos Fernández Liria, Montserrat Galcerán, Gabriel Albiac en su primera época o el propio Fernández Buey, en las últimas décadas se ha mantenido un cierto silencio sobre Marx como figura del pensamiento. En los últimos años, figuras más jóvenes como Luis Alegre, Xabier Arrizabalo, César Rendueles o

⁸⁸ Por ejemplo, el anuario *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, que desde 1991 hasta la actualidad presenta contribuciones al debate sobre Marx a partir de su recepción académica y la publicación de la segunda edición de MEGA. También recientemente Backhaus, H.-G., “Über den Begriff der Kritik im Marxschen *Kapital* und in der Kritischen Theorie”, en: Bruhn, J., Dahlmann, M., Nachtmann, C. (eds.), *Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag*, Freiburg, 2000.

⁸⁹ Fernández Buey, F., “Marxismo en España”, en: *Sistema: Revista de ciencias sociales*, nº 66, 1985, pp. 25-42.

César Ruiz Sanjuán, por citar algunas, comienzan a revivir el interés por el filósofo de Tréveris⁹⁰.

Dentro de la recepción de Marx, naturalmente, nos interesan especialmente los estudios que se hacen cargo de las cuestiones del fetichismo y la mistificación. La bibliografía disponible a este respecto no es muy abundante: por lo general, ha sido una temática comparativamente poco atendida, y, como señala Grigat en su monográfico, “la historia de la recepción en el marxismo de la crítica marxiana del fetiche es, en muchos tramos, una historia de la no-recepción”⁹¹. Como indica Ulrich Erckenbrecht en su estudio sobre el fetichismo, no sería hasta los años 20-30 cuando por primera vez algunos autores rescatarían la cuestión del fetichismo⁹². El marxismo dogmático de cuño soviético, por su parte, ignora este asunto, rebaja el fetichismo a un adorno filosófico accesorio de la verdadera teoría “científica” económica de Marx o al tópico significado de tendencia al culto de un objeto; hay que recordar en todo caso la notabilísima excepción de I. I. Rubin. Lukács y Korsch son los primeros autores que se ocupan del fetichismo en el siglo XX, al hilo de la idea de cosificación [*Verdinglichung*] y conciencia social. Adorno y su sucesor Sohn-Rethel elaboran una influyente recepción del fetichismo, en relación con el concepto de abstracción real y el papel del dinero en el proceso de mistificación social. La “nueva lectura de Marx” sí que

⁹⁰ Véase por ejemplo: Albiac, G., *Althusser: cuestiones del leninismo*, Madrid, Editorial El sujeto y su destino, 1976, Galcerán, M., *El concepto de libertad en la obra de Karl Marx*, Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis Doctorales, Madrid, 1984, Galcerán, M., *La invención del marxismo. Estudio sobre la formación del marxismo en la Socialdemocracia alemana de finales del s. XIX*, Iepala, Madrid, 1997, Alegre, L., y Fernández Liria, C., *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid, 2010, Arrizabalo Montoro, X., *Capitalismo y economía mundial: bases teóricas y análisis empírico para la comprensión de los problemas económicos del siglo XXI*, Instituto Marxista de Economía, Madrid, 2014, Marx, K., *Escritos sobre materialismo histórico*, selección, introducción y notas de C. Rendueles, Alianza Editorial, Madrid, 2012, Ullán de la Rosa, F. J., *Sociología urbana: De Marx y Engels a las escuelas posmodernas*, CIS, Madrid, 2014. Hay que señalar algunas iniciativas. Recientemente, se ha constituido el Instituto Marxista de Economía (<http://www.institutomarxistadeeconomia.com>) que, más enfocado hacia la ciencia económica, ha conseguido revivir el interés por Marx como figura científica legítima. Asimismo, César Ruiz Sanjuán, que presentó una tesis doctoral orientada por “La nueva lectura de Marx”, *Crítica y dialéctica. La cuestión del método en el pensamiento de Marx*, ha publicado también la traducción e introducción de Heinrich, M., *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, y Heinrich, M., *¿Cómo leer El capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El capital*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.

⁹¹ Grigat, S., *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Ça Ira, Freiburg, 2007, p. 20. Queremos recordar, una vez más, la poca utilidad que tienen para nosotros los estudios referidos al concepto de ideología, cuya génesis en el marxismo dogmático tradicional ya hemos indicado y veremos desarrollada en el capítulo IV y V.

⁹² Erckenbrecht, U., *Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Erkenntniskritik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. Main, 1976.

recupera, al hilo de sus análisis de la forma valor y de la constitución de sociedad mediante el valor, el estudio del fetichismo: además de los mentados Backhaus y Reichelt, hay que señalar las importantes contribuciones de Marxhausen y Heinrich⁹³.

4. 2. Sobre la presencia en este trabajo de algunos conceptos y argumentos tomados de Kant y de Hegel.

Precisamente ante la falta de estudios monográficos sobre nuestro objeto de interés, los conceptos de fetichismo y mistificación, recurrimos a la historia de la filosofía, que sí podía suministrar, qué duda cabe, verdaderos *tratados de la apariencia*. Que el fetichismo y la mistificación son formas de apariencia, es algo que va de suyo, pues el propio Marx lo indica; nuestro problema era: ¿cómo profundizar en este punto, si carecemos prácticamente de bibliografía especializada sobre estos conceptos, y la que existe muchas veces es simplemente un recorrido descriptivo que constata sus apariciones en distintos contextos, sin preguntarse por su sentido? Parecía evidente, pues, la plausibilidad del siguiente ensayo: volvernos a los pensadores que, en la filosofía moderna, habían elaborado teorías de la “apariencia objetiva” [*gegenständlicher Schein*], un término éste *de Marx* empleado, nótese, *por Hegel* para elogiar *a Kant* por haber sido capaz de pensar la realidad de la apariencia⁹⁴. Esta conexión, apenas apuntada en ésta y algunas otras elecciones terminológicas del propio Marx, que presentaremos con detenimiento, fueron determinantes del gesto metódico principal de esta tesis. Sin inventar, por lo demás, nada absolutamente nuevo, vinculábamos así, como antes hicieron el propio Engels, Lukács⁹⁵ o Marcuse⁹⁶, a Marx con la filosofía clásica

⁹³ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‘Kapitals’”, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 25, 1988, p. 209-243. Un artículo de enfoque muy similar al nuestro y que sería una excelente síntesis de muchos desarrollos que hemos tratado de realizar en nuestro trabajo es Ruiz Sanjuán, C., “La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 50, enero-junio, 2014, pp. 143-165.

⁹⁴ MEW 23, p. 88, y Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, parte 2, Solar, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968, p. 55.

⁹⁵ Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963. En el Prólogo de *Historia y conciencia de clase* expresa su malestar ante los profesores que consideran que Marx tan sólo ha “coqueteado” con la dialéctica de Hegel en dos o tres momentos, “[...] sin darse cuenta de que toda una serie de las categorías decisivas del método, siempre aplicadas, proceden directamente de la Lógica de Hegel. Si hasta el origen hegeliano y la significación material y metodológica de una distinción tan fundamental para Marx como la que media entre la inmediatez y la mediación ha podido pasar *inobservada*, podrá, desgraciadamente, decirse con fundamento que

alemana. Persiguiendo la arqueología y la tradición de aquel concepto en Hegel y en Kant, nos desplazábamos de los debates más coyunturales dentro del hegelianismo y la estela de Feuerbach, al corazón de obras esenciales como la *Crítica de la razón pura*, la *Fenomenología del espíritu* o la *Ciencia de la Lógica*. Lo cual suponía, por las referencias de éstos en sus debates y formación de conceptos, incluir a Marx en una línea de pensamiento estrictamente filosófico que va desde Leibniz o Wolff y pasa por Lessing, Fichte o Schelling, pero también por poetas como Schiller o Hölderlin. Y en este contexto “clásico” es en el que hemos querido localizar la relación de Marx con la filosofía, y particularmente su diálogo con Kant y con Hegel.

El acceso a los clásicos, es comprensible, no ocurre sin mediación. En nuestro caso, hemos seleccionado algunas líneas de recepción. En el caso de Kant, aunque hemos tenido en cuenta pistas suministradas por Heidegger y por Deleuze de cara a una interpretación fenomenológica del discurso crítico, la orientación fundamental procede de la monografía ya clásica G. Lebrun *Kant y el final de la metafísica*⁹⁷, pues esta obra no sólo contiene claves preciosas para el reconocimiento de Kant, en su discusión de la metafísica, como un teórico moderno de la apariencia objetiva y necesaria, sino que expone con lucidez la existencia de una cierta fenomenología kantiana de las diferencias de estructura dentro de la apariencia que hemos considerado iluminadora para captar la diferente estructura del fetichismo y la mistificación. Como textos fuente, manejamos las partes de la *Crítica de la Razón pura* que tratan de un modo u otro de la cuestión de la apariencia: desde luego, la “Dialéctica trascendental”; pero también el capítulo final de la Analítica (“Del fundamento de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noumenos”) y el importante apéndice sobre la “Anfibología de los conceptos de reflexión”; atendiendo a la diferente naturaleza del problema tratado en estos pasajes, acudimos también a los *Prolegómenos a toda metafísica*

Hegel [...] sigue siendo tratado como ‘perro muerto’” (Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, Ediciones Orbis, Barcelona, 2 vols., 1985, vol. 1, p. 41).

⁹⁶ Marcuse, H., “Los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad”, en: *Razón y revolución*, op. cit., p. 254-314.

⁹⁷ Lebrun, G., *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008. De Deleuze hemos tenido en cuenta sobre todo el curso sobre Kant de 1978, del cual existe una traducción castellana, si bien no demasiado fiable, en Deleuze, G., *Kant y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires, 2008. Puede consultarse el original francés en la dirección <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>, bajo la sección “Kant”. Sobre la lectura deleuziana de Kant pueden consultarse también *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 2007, y las referencias que aparecen en *Diferencia y repetición*, (Amorrotu, Buenos Aires, 2009), si bien el tono empleado respecto de Kant es bien diferente en estas primeras obras. Para la lectura heideggeriana de Kant, Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

*futura que haya de poder presentarse como ciencia y a Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*⁹⁸.

De Hegel hemos tomado en consideración principalmente (aunque no exclusivamente) la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*. En la sección I de esta tesis, donde se trata de hacer algunas precisiones fundamentales, por un lado, sobre el método dialéctico y el concepto de totalidad y, por otro, sobre la unión entre crítica y exposición, y la idea del “saber que aparece”, la referencia es sobre todo la *Fenomenología del Espíritu*, especialmente la Introducción y el Prólogo, y el *Vorbegriff* de la *Enciclopedia*. En la sección IV, capítulo 3 está dedicado al “mundo invertido”, por lo que acudimos al correspondiente capítulo III de la *Fenomenología*. Como bibliografía de apoyo, estudios de Lukács, Gadamer o Theunissen, entre otros⁹⁹. Para la sección V, capítulo 1, esto es, para pensar en Marx el modelo de realidad efectiva y el desarrollo de un nuevo concepto de materialismo, nuestra referencia ha sido en cambio la “Doctrina de la esencia”, en la *Ciencia de la lógica*. Hemos seguido aquí la orientación general proporcionada por H. J. Krahel, quien (citando a Lenin) subraya que «el concepto de mercancía [...] contiene todos los elementos de la lógica hegeliana de la esencia», y, además del mencionado estudio de Theunissen sobre Hegel, hemos tenido en cuenta textos de Adorno, Sohn-Rethel o Žižek (por señalar tan solo los más determinantes de nuestra propia lectura) para desplegar todas las implicaciones de una tesis de esta naturaleza¹⁰⁰. Como el desarrollo de las cuestiones irá haciendo ver a lo largo del propio texto, si bien Kant es una referencia imprescindible como inaugurador de las teorías modernas de la apariencia objetiva, y sus distinciones se revelan muy fructíferas para iluminar las de Marx, a la hora de pensar la propia postura de Marx como materialista y su modelo de realidad, tendremos que girar hacia Hegel más bien que hacia Kant, por motivos internos al propio objeto de estudio: la sociedad moderna.

⁹⁸ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Alianza, Madrid, 2002, Kant, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, traducción de F. Duque, Tecnos, Madrid, 2002, Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción de M. Caimi, Istmo, Madrid, 2004.

⁹⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de M. Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2005; Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2008; Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit.; Theunissen, M., *Sein und Schein*, op. cit.; Gadamer, H. G., “Hegel y el mundo invertido”, en: *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, pp. 49-74.

¹⁰⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit.; Krahel, H.-J., “Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik”, op. cit.; Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, Eterna Cadencia Editoria, Buenos Aires, 2013; Žižek, S., “Introducción. El espectro de la ideología”, en: Žižek, S. (ed.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, op. cit., pp. 7-42; Sohn-Rethel, A., *Intellectual and manual labour. A critique of epistemology*, MacMillan Press, Norfolk, 1978, pp. 13-57.

Una última aclaración metodológica. Esta tesis, como ejercicio, en última instancia, de *lectura* de Marx, no pretende sino recorrer algún camino del pensar siguiendo la pista de algunos hitos arrojados en el campo abierto por Marx. No se trata, en esta lectura, de repetir lo que dijo Marx, sino de hacer visible el horizonte filosófico desde el cual Marx pudo producir los conocimientos concretos sobre la realidad efectiva que de hecho produjo. Esta tesis trata de un problema fronterizo con la filosofía y, si se quiere, con la sociología y la economía, desde el suelo común de la crítica: el problema de la apariencia. Desde este punto de vista, Marx puede problematizar y hacer visible lo que aparece hoy tal y como aparece: cómo acontece esto en su discurso es lo que tenemos que dilucidar aquí. Ese horizonte ha empezado ya a ser despejado, antes o después que por él, por Hegel, por Kant, por Heidegger: con todas sus voces contamos. En una palabra y para concluir, se trataría con este trabajo de atravesar un campo de *problemas* teóricos, más precisamente, filosóficos, de la mano de Marx y en diálogo con algunos filósofos clásicos y contemporáneos: concretamente, del problema de la apariencia, para abrir puntos de acceso a la realidad sólo desde los cuales vemos hoy lo que vemos, o aparece hoy lo que aparece como aparece.

Capítulo 5. Estructura y resumen de la investigación.

5. 1. Primera Parte.

La tesis se divide en dos partes bien diferenciadas, como ya hemos explicado. A fin de facilitar su lectura y examen, en este apartado ofrecemos un resumen del argumento desarrollado en ellas, capítulo a capítulo, procurando resaltar las articulaciones fundamentales del mismo en relación con nuestra intención general. La primera parte, “Fetichismo y mistificación. Una lectura de la crítica de la economía de Marx”, trata de demostrar que el fetichismo y la mistificación no son metáforas o adornos, sino conceptos de análisis clave para la arquitectura interna de la crítica de la economía política. Y la segunda, “La contribución de Marx a una teoría filosófica de la apariencia”, investiga la comprensión de Marx del fetichismo y la mistificación como formas de apariencia, sus relaciones con la tradición filosófica de la Modernidad que ha hecho de la objetividad de la apariencia un asunto característico, y la inserción de la teoría marxiana de la apariencia en una teoría del ser y la realidad efectiva.

La primera parte se compone de tres secciones.

En la *sección I*, establecemos el contexto de la cuestión: de qué se trata en la crítica de la economía política como análisis crítico del objeto “capital”. El enfoque de Marx es *abstracto*, es decir, no empírico: utiliza conceptos que no extrae de la experiencia y del movimiento real sino que, bien al contrario, hacen éstos aprehensibles y legibles en primer lugar. El modo de producción capitalista sería una especie de estructura *a priori* que subsume bajo sí y determina el ser de todo lo que hay: bajo estas condiciones, ser significa ser mercancía, y, a la inversa, ser mercancía encierra necesariamente una dimensión de universalidad –por eso existe un “equivalente general” o mercancía-dinero: la existencia abstracta del valor, que corresponde potencialmente a todo lo que hay, literalmente se encarna, en una cosa corpórea-. El objetivo del análisis de Marx es aislar y exponer esta estructura de realidad.

La naturaleza idiosincrásica de esta estructura es la de ser un “todo estructurado dialécticamente” [*ein dialektisch gegliedertes Ganze*], un tejido de múltiples relaciones que se condicionan entre ellas, y la pregunta es, dicho hegelianamente, “cómo comenzar” su exposición: no se tratará, dice Marx, de exponer categorías en su orden histórico ni “en la idea”, sino de cómo exponer discursivamente, en la sucesión de conceptos, un todo que es sincrónico y donde las relaciones se determinan mutuamente. Esta exposición sería una “*exposición dialéctica*” [*dialektische Darstellung*], en expresión de Marx. Mostraremos que cuando Marx critica a los “hegelianos” por pensar especulativamente la sociedad como un todo indiferenciado, recoge motivos de la crítica del propio Hegel a Schelling: formalismo, holismo vacío, mala abstracción, falta de saber efectivo, no se alcanza lo concreto... En una palabra, exigencia de un saber efectivo y científico del objeto concreto y real. Habrá que ubicar asimismo el punto exacto en que Marx se separa de Hegel: cuando éste cae en la “ilusión” de tomar el objeto de pensamiento, el todo de conceptos y su movimiento, por el objeto real. Se recogerá también lo que a nuestro juicio es otra herencia de Hegel en Marx: la vinculación entre crítica y exposición y la necesidad de exponer “el saber que aparece”, haciendo un paralelismo entre la *Fenomenología del espíritu* y la crítica de la economía política como su exposición de las “formas objetivas de pensamiento” de los economistas, nacidas de la apariencia –pero una apariencia objetiva.-

En la *sección II*, se planteará la pregunta por el *contenido y sistematicidad* de las formas de apariencia “fetichismo” y “mistificación”, a diferencia de casi la práctica totalidad

de la tradición marxista, que ha ignorado esta cuestión. Primero, planteamos el problema del fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política: su riqueza semántica, el origen y el uso que hace Marx de estos términos a partir de su recepción desde la etnología, la religión y la tradición ilustrada; y su recepción en la bibliografía sobre Marx, respondiendo a las preguntas que planteábamos en el apartado 3.2 de esta misma introducción. Nosotros afirmamos que estas formas, en su comprensión por parte de Marx, son absolutamente esenciales para comprender tanto la misma estructura interna del objeto “modo de producción capitalista” como la organización de la crítica de la economía política. Al exponerlas, se tratará de defender el derecho a hablar de dos estructuras diferentes de apariencia: el “fetichismo”, una inversión producida por la cosificación de relaciones sociales, y la “mistificación”, una inversión donde la realidad efectiva se oculta y aparece como su contrario, esto es, como fenómeno apto para ser recogido en categorías jurídicas y formales extraídas de la superficie de los fenómenos. Asimismo, se desplegarán las diferentes formas de ambos y se presentarán como una estructura unitaria, pero progresivamente complejizada. El concepto de “fetichismo del capital” ofrecerá una dificultad especial.

En la *sección III*, se sostendrá la tesis de que las formas de apariencia son una *parte integral de la arquitectónica de la crítica de la economía política*, y por lo tanto el tenerlas o no en cuenta, decisivo para una lectura de la misma. Con ayuda de algunos planes de trabajo e índices aparecidos en la correspondencia de Marx, propondremos dividir *El capital* en dos partes, una teoría del valor -primera sección del libro I- y una teoría del plusvalor -desde la sección segunda del libro I hasta el final del libro III-¹⁰¹.

De acuerdo con esta propuesta de división interna de *El Capital*, el primer capítulo de esta sección presenta la *teoría del valor* como una teoría del carácter específicamente social del trabajo bajo condiciones capitalistas, frente el enfoque meramente cuantitativo de las críticas, como la de Bohm-Bawerk o D. Guerrero, que asumen que la teoría del valor es, ante todo, un método de cálculo de la cantidad de trabajo contenida en la mercancía, demostrada por el argumento del “tercer término”. Contestamos a estos intérpretes tomando la crítica de Marx a Ricardo, haciendo ver que para el propio Marx la mera idea de una

¹⁰¹ Advertimos ya, empero, que no podremos ocuparnos en este trabajo de dos puntos muy debatidos sobre *El capital* en la tradición marxista: el problema de los valores y los precios de producción y la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia. Dos buenos estudios: sobre lo primero, Alegre, L., y Fernández Liria, C., *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid, 2010, y sobre lo segundo, Heinrich, M., “Begründungsprobleme., Zur Debatte über das Marxsche ‘Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitsrate’”, en: *Marx-Engels Jahrbuch 2006*, Akademie Verlag Berlin, 2007, pp. 47-80.

“demostración” de la teoría del valor es simplemente carente de sentido, si bien él mismo ha podido dar pie a estas lecturas si uno se queda con la redacción del asunto en *El capital*, que supone, según confiesa el propio Marx, una cierta “popularización” y “simplificación” de la de la *Contribución*. Este hecho pudo tener su origen, es nuestra hipótesis, en la discusión con Bailey, acometida en *Teorías del plusvalor* simultáneamente a la redacción del libro I de *El capital*; discusión en donde, percibió Marx, una comprensión insuficiente de la relación entre valor y valor de cambio como su forma de manifestación podría provocar una relativización del mismo concepto de valor. Sea como fuere, es cierto en cualquier caso que Marx sostiene frente a Ricardo la necesidad de comprender no sólo la magnitud, sino también la dimensión cualitativa, esto es, la *forma* del trabajo que crea valor y la forma valor de la mercancía. A continuación, habremos de mostrar que el fenómeno del fetichismo es justamente la explicación de cómo el trabajo adquiere su carácter social en el modo de producción capitalista: a través del intercambio, y por consiguiente, este carácter social aparece necesariamente como propiedad de la mercancía. Pero entonces, como señaló Rubin, el fetichismo es una parte indisoluble de la teoría del valor de Marx. Nuestra interpretación se ve fortalecida por un estudio de la cuestión de la forma de valor y las diferentes redacciones de la teoría del valor apoyado en la lectura de Backhaus.

En el segundo capítulo de esta sección III presentamos la *teoría del plusvalor* como una teoría de las relaciones efectivas de producción y sus formas de manifestación; lo hacemos así contra aquellos que, como Schumpeter o Foucault, ubican a Marx como un mero seguidor de Ricardo, un seguidor más intrépido que habría osado descubrir el “secreto” con el que Ricardo topó: que en la mercancía yace cristalizado trabajo no pagado. El secreto, pues, de la explotación, ahora desvelado, y el trabajo como oscura y oculta fuente del valor, realidad única y fundamental más allá de las apariencias y razón de ellas y su encadenamiento en el aparecer. Pero, entonces, ¿por qué habría necesitado Marx dos tomos más, cuando “el secreto del plusvalor” ya estaba desvelado, en rigor, a principios del tomo I? Respuesta: porque la realidad capitalista no es transparente, sino que aparece invertida. No sólo hay que encontrar el trabajo como contenido oculto del valor, también hay que explicar por qué aquel contenido toma esta forma tergiversada; hay que aclarar, asimismo, cómo la forma pura del plusvalor toma las diferentes formas de manifestación salario, ganancia, interés y renta. Cuando hemos acabado el camino desde la apariencia a su fundamento, falta el camino de vuelta: desde el fundamento hacia el fenómeno. Así se alcanza de nuevo el lugar de donde partíamos, a saber, la superficie, pero ahora ya entera y profusamente

determinada; esfera de la superficie recogida en la denominada por Marx “fórmula trinitaria”, que exhibe los fenómenos en su aspecto más superficial y desconectado, un mundo absurdo, invertido [*verkehrte Welt*] y puesto sobre sus pies. Y sus elementos son justamente los que hemos estudiado como “mistificación”: salario, ganancia y renta. En suma, contra Foucault y Schumpeter, la teoría del plusvalor de Marx estaría incompleta sin la Fórmula Trinitaria y las mistificaciones en la apariencia que recoge, lo que mostramos, de nuevo, con la crítica del propio Marx al concepto de plusvalor de Ricardo.

5. 2. Segunda Parte.

La segunda parte de la tesis comprende dos secciones.

En la *sección IV*, exploramos el *sentido filosófico* de las formas de fetichismo y mistificación: sostenemos que estas categorías, en tanto formas de *apariencia*, son el anclaje de Marx en la tradición filosófica y, por eso mismo, sólo pueden comprenderse plenamente en diálogo con ella. Se tratará de plantear la idea de una teoría de la apariencia donde ésta no es un error o una ilusión, en el sentido de algo nulo, que al disolverse dejaría acceso a lo verdaderamente ente, sino una dimensión constitutiva de la realidad. Esta tarea se desarrolla en tres pasos:

1. Primero es preciso delimitar el carácter esencialmente *moderno* de esta consideración de la apariencia, y los hitos de su desarrollo que hacen posible un planteamiento como el de Marx. La transformación se inaugura con Kant. Como ha subrayado Deleuze, la idea kantiana de fenómeno subvierte la división platónica del campo epistémico en esencias (inteligibles) y apariencias (sensibles). El fenómeno no es la apariencia, sino lo ente en su aparecer; y la vieja distinción racionalista, olvidadiza de las diferencias que ello implica, debe dar paso a un nuevo reparto, propiamente fenomenológico: la distinción entre lo que aparece y las condiciones de su aparición. Ahora bien, la contrapartida kantiana de esta rehabilitación del fenómeno y de la sensibilidad, que pone fin a las “mistificaciones” de las ontologías intelectualistas, es una interpretación esencialmente nueva del problema del error y de sus causas, que adopta, en el diagnóstico de los extravíos de la metafísica, la forma una teoría de la apariencia como ilusión necesaria (“trascendental”). Estaría vinculada no a la sensibilidad sino al proceder de una razón que, pretendiendo desbordar el sistema de las condiciones del aparecer, y alcanzar lo

suprasensible, se ve sometida a un oculto, incontrolado influjo de la sensibilidad, y acaba hipostasiando, “fetichizando”, sus propios principios subjetivos de organización sistemática. Pues bien, pretendemos mostrar el paralelismo estructural entre la crítica de la economía política, como teoría de la apariencia, y las principales articulaciones de la teoría de la apariencia que Kant desarrolla en su análisis de los extravíos de la metafísica, y especialmente en el planteamiento general de la «dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* como estudio de mecanismos discursivos de producción de apariencia necesaria. Ahora bien, como ha subrayado Theunissen, es la recepción y transformación por Hegel de este nuevo tratamiento del fenómeno y la apariencia, y de la idea misma de crítica, tal como se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*, lo que confiere su forma y sentido más característicos a la crítica de la economía política, y en este sentido, la lectura de Žižek del Sujeto hegeliano como dimensión de virtualidad inherente a lo real resulta especialmente relevante para iluminar la concepción marxiana. Nos serviremos en todo caso de los estudios de Fischer y Erckenbrecht para completar la idea de una teoría de la apariencia en Marx, y para mostrar que el estudio de esta “apariencia socialmente necesaria”, como la denomina Adorno, es parte esencial del “análisis de formas” de Marx. Se trata, en una palabra, de pensar “la objetividad de la apariencia”, pero con ello, añadimos, Marx no hace sino situarse en el ámbito de la teoría moderna de la apariencia, abierto por Kant y por Hegel, e impulsar un giro decisivo de su desarrollo. A la luz de estas consideraciones, y en contraste con ellas, en este lugar discutiremos también, brevemente, el concepto tradicional de ideología en el marxismo, refiriéndonos a Korsch, Lukács y de nuevo a Žižek.

2. Por lo demás, vamos a resumir los puntos principales de la arqueología filosófica que proponemos en este capítulo. De Kant nos interesa la distinción entre apariencia lógica y apariencia trascendental, tal como ha sido expuesta por G. Lebrun: la primera vinculada a la anfibia de los conceptos de reflexión, y la segunda a las ideas de la razón, la una generada mediante el uso trascendental (o abuso) de las categorías, la otra promovida por principios de muy distinta naturaleza, efectivamente existentes en la razón humana, y que pretendidamente exigirían el desbordamiento de la experiencia¹⁰². El análisis de la diferente

¹⁰² Cf. Lebrun, G., op. cit. Como veremos detenidamente, Kant no sólo ha integrado la apariencia en la exposición de la razón pura, concibiéndola como realidad necesaria, sino que ha rastreado diferencias de estructura de lo “apariencial” en el interior de los discursos ilusorios, extraviados de la metafísica: junto a la conocida “apariencia trascendental”, que toma una constitución subjetiva de la razón por una propiedad objetiva de un objeto, contempla Kant también, en el uso del *entendimiento*, lo que puede denominarse, siguiendo a Lebrun, “apariencia lógica”, propia del dogmatismo de la

estructura de estas dos clases de apariencia arroja una luz inesperada sobre la distinción entre fetichismo y mistificación como dos clases de apariencia, y refuerza nuestra tesis de la necesidad de considerarlas separadamente, y atender al diferente contenido que ponen en juego. La apariencia o ilusión *trascendental*, tal como se expone en la Dialéctica trascendental, convierte en *objetos y propiedades hiperfísicos* lo que no son sino máximas, principios *subjetivos* del uso de la razón para la sistematización de lo empírico, con lo que la razón no sólo invisibiliza y bloquea su uso práctico necesario (es decir, su carácter determinante en la constitución *práctica* del sujeto), sino que se oculta a sí misma la dimensión *subjetiva* de lo trascendental (la problemática que, como cuestión de la reflexión, hace eclosión en la tercera *Crítica*). De este modo, exponiendo las diversas formas de esta ilusión de la razón en su propia autocomprensión, Kant ha localizado la estructura básica de lo que Marx descubre como *fetichismo*, a saber, el que las relaciones (inter)*subjetivas* de los agentes sociales aparecen como propiedades *objetivas* de las cosas. En cambio, el diagnóstico kantiano de la apariencia lógica vinculada a la anfibología de los conceptos de reflexión nos permite identificar la especificidad estructural del fenómeno denominado por Marx “mistificación”. Aquella ilusión se produce al hilo de una *comparación* meramente lógica de representaciones que, omitiendo las asimetrías y diferencias reales impuestas por la constitución sensible de los fenómenos, hace posible la construcción de un delirante sistema intelectual del mundo, del que quedan excluidos la oposición real y el influjo físico; la “mistificación” estudiada por Marx alude al uso de categorías meramente formales y abstractas, tomadas de la superficie de los fenómenos y que sólo reconocen el cambio entre equivalentes. Mediante ellas queda oculta la relación efectiva y su cierta concreción, y se hace que aparezca invertida.

3. De Hegel retendremos el motivo del “mundo invertido” en la *Fenomenología del espíritu*. Planteamos que el uso que hace Marx del concepto “inversión” no se limita a la crítica de Hegel en su juventud, sino que es necesario referir esta temática a la *Fenomenología* y la obra de madurez de Marx. En el mundo invertido de la *Fenomenología*, como dilucidamos en discusión con algunos intérpretes y siguiendo la lectura de F. Duque, se trata de llegar ver que el “mundo suprasensible” proyectado por el entendimiento no era un mundo trascendente separado del sensible, sino una unidad en la contradicción con él. No había en rigor dos ámbitos contrapuestos, que uno tenía su verdad sólo en el otro, el otro

ontología, que emerge cuando se pretende, mediante categorías puras (meramente lógicas, prescindiendo de esquemas temporales de aplicación), alcanzar cosas en sí mismas.

estaba inmediatamente presente en la identidad de uno. Es decir, el mundo tiene su verdad solo como invertido, tiene en sí mismo su revés, o es inmediatamente el revés de sí mismo. Pero entonces, si queremos dar cuenta de esto, tenemos que pensar un mundo que contenga en sí mismo una inversión. ¿Y no sería esto ya inmediatamente una crítica? Pintar un mundo invertido no es proyectar en la imaginación lo contrario –separado, pues- de este mundo, sino desvelar, hacer ver la secreta inversión en la que vivimos. Pero esto es ya asumir su apertura, su virtualidad.

Desde aquí nace el sentido propio de la asunción del mundo invertido en Marx. En los escritos de juventud, Marx criticaba que Hegel invierte la primacía entre lo lógico y lo real, lo dado, cuando pretende deducir éste a partir del concepto. Pero el marco de problematización de la economía política es otro: la apariencia, la abstracción real incorporada en lo sensible y la inversión se consideran partes integrantes de la realidad, luego lo real no puede reducirse ya a lo inmediatamente dado y el pensamiento, a su reproducción. No se trata de denunciar una representación invertida de la realidad bajo la acusación de “misticismo lógico”, como hacía el joven Marx con Hegel. El nuevo problema que se plantea es, justamente: ¿en qué consistiría la correcta reproducción de un mundo que está ya en sí mismo tergiversado e invertido? Y, como muestra Gadamer, este problema es precisamente el de Hegel: dibujar un “mundo invertido” no es mostrar simplemente lo contrario del real, sino lo que de inversión hay en el mundo real. Cuando Marx describe el mundo moderno, presuntamente regido por la racionalidad técnica y científica, como un mundo de fetiches, invertido y encantado, hace justamente esto: mostrar que el mundo es lo contrario de lo que dice ser. En el corazón de la razón moderna instrumental, encontramos un exceso de encantamiento, de magia, de irracionalidad. El movimiento de una cierta Ilustración de criticar los delirios de la religión y la superstición se consumará en Marx mostrando que esa superstición mora en el corazón mismo de la racionalidad moderna. J. M. Ripalda, F. Duque, Th. W. Adorno, Lúkacs y Gadamer reforzarán nuestro uso de Hegel, la legitimidad de relacionarlo con Marx en base al concepto de mundo invertido y su potencial crítico.

Finalmente, en la *sección V* trataremos de explicitar el lugar que ocupan en la tradición filosófica Marx y su comprensión de la apariencia. Ahora bien, este lugar podemos definirlo como el de la configuración del concepto moderno de ser como “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*], que integra la reflexión y la apariencia como momentos esenciales. Un concepto radicalmente moderno que, en la medida en que haya de poder considerarse

“materialista”, hace necesaria una modificación de principio del concepto de “materialismo”. Como vamos a mostrar siguiendo a Theunissen y Krahel, el sentido de este concepto de realidad efectiva de Marx remite a la “Doctrina de la esencia” de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, y es en el contexto de las específicas categorías de la esencia donde encuentra toda su inteligibilidad y toda su precisión estructural. Desgranaremos por eso, en su interna relación, el tratamiento hegeliano de esas categorías, es decir, los conceptos de “apariencia” [*Schein*], “fenómeno” [*Erscheinung*], “esencia” [*Wesen*] y “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*] y mostraremos no sólo su presencia en los textos de Marx, sino la apropiación productiva que de ellos hace Marx, para reconstruir la -por decirlo así- anatomía ontológica de la sociedad moderna y el capitalismo. Autores como Adorno, Sohn-Rethel, Žižek y Derrida nos ayudarán a precisar el concepto de realidad que emerge de estas pistas hegelianas y marxianas.

¿Qué supone este concepto de realidad efectiva para una discusión sobre el materialismo? Trazamos los contornos y génesis de los conceptos de materialismo histórico y materialismo dialéctico del marxismo tradicional, y, frente a esa lectura tradicional, mostramos su origen en Engels antes que en Marx y en concepciones del joven Marx que quedan superadas en la crítica de la economía política. Aun añadimos otro concepto de materialismo, el que, nos dice Heidegger, se impone hoy como la determinación metafísica adecuada al proceder moderno de transformación y procesamiento incesante de todo lo que hay en material de trabajo y existencia disponible, esto es, como determinación metafísica adecuada a la técnica. Este materialismo sería, a juicio de Heidegger, el de Marx, y Marx, en esa medida, el último pensador de la metafísica, inversor del platonismo y materialista metafísico. Pero, ¿es éste el materialismo de Marx? Trataremos de mostrar que no, y de esbozar las líneas de una postura materialista no metafísica y crítica que responda a la lectura de Heidegger. Esto sólo puede hacerse, creemos, desde la problemática de las formas de apariencia. “Método materialista” sería, veremos con Heinrich y en textos sorprendentes de Marx, mostrar cómo las “relaciones efectivamente reales”, en su riqueza y concreción, adoptan determinadas formas de aparición, o existen como fenómenos. Para Marx, éstas no son ilusiones o sólo aparentemente entes, detrás de las cuales se ocultaría el ente material auténtico y originario –veremos textos sobre Ravenstone muy críticos con la idea de “inversión”-, sino las únicas formas posibles de aparición de un ser que ya no es transparente al pensar y que requiere de un proceso de construcción de conceptos para ser pensado. ¿Qué concepto de *Wirklichkeit* juega aquí? Pues el de una concreción real, efectiva: pensada no burdamente como mera materia sin forma, sino como concreción que envuelve su propia

forma de manifestación, en la que el análisis debe desembocar, y donde la dimensión de forma, de “determinidad”, de *eidos*, es esencial. Materialismo, pues, crítico y no metafísico.

Capítulo 6. Consideraciones formales.

Respecto de la manera de citar, algunas indicaciones. En los textos de Marx, citamos según proceda *Marx-Engels Werke* o *Marx-Engels Gesamtausgabe* (referencias en la bibliografía) con las abreviaturas establecidas MEW y MEGA, seguidas, en el caso de MEGA, del número de sección –en romano-, el de tomo y la página, y en el caso de MEW, seguida de tomo y de página. La traducción del alemán es nuestra en todos los textos de Marx.

En las obras de Kant, Hegel y Heidegger, indicamos primero la edición alemana, tomo y página, y citamos por lo general las traducciones castellanas disponibles confrontadas con el original alemán¹⁰³. En algunos casos, especialmente en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, modificamos algún matiz de la traducción, advirtiendo siempre al lector del cambio.

Una precisión sobre el vocabulario adoptado: como se ha visto en las páginas anteriores, los términos de Marx *Erscheinung*, *Erscheinungsform*, *Wesen*, *Schein* y *Wirklichkeit* los traducimos, respectivamente, por fenómeno, forma de aparición, esencia, apariencia y realidad efectiva. Son, se advierte de inmediato, términos muy cargados por la tradición filosófica, especialmente desde Kant y Hegel. Hemos optado por la traducción técnica más habitual de los mismos (lo que nos ha obligado a modificar reiteradamente las versiones castellanas disponibles de los textos). Se pierde con ello, a veces, la identidad de la palabra alemana central, traducida unas veces por fenómeno y otras por aparición (*Erscheinung*), y el parentesco léxico que liga lo que, con todo hemos de distinguir, fenómeno (como aparición), y apariencia (*Schein*, que también significa brillo e incluso reflejo), *erscheinen*, aparecer, y *scheinen*, parecer. Se pierden con ello, sobre todo, guiños y juegos de sentido, presentes en los textos originales, que deberemos restituir en el comentario.

¹⁰³ En las obras de Kant, citamos en romano el número de tomo de la edición alemana de la Academia seguido de la página, y la página de la edición castellana citada en la bibliografía. Abreviamos, como es usual, *Crítica de la Razón* pura como *KrV*. En el caso de Hegel, hemos tenido en cuenta la habitual edición alemana *Werke*.... Citamos la edición castellana citada en la bibliografía. En el de Heidegger, manejamos la *Gesamtausgabe* (...) y citamos las ediciones castellanas citadas en la bibliografía. CITAR EN BIBLIOGRAFIA EDICIONES ALEMANAS.

**PARTE PRIMERA. FETICHISMO Y MISTIFICACIÓN. UNA LECTURA DE LA CRÍTICA DE
LA ECONOMÍA POLÍTICA DE MARX.**

Pero no olvidemos jamás que si lo simple es grande y digno es porque, por definición, es sólo la síntesis de lo complicado, de lo rico, de lo complejo.

Le Corbusier

SECCIÓN I. EL OBJETO DE MARX: “EL CAPITAL” O LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA.

Capítulo 1. Planteamiento de la cuestión. ¿En qué sentido es “el capital” el objeto de Marx?

1. 1. Aproximación al problema de la abstracción. Competencia, capital en general y muchos capitales.

Es cosa conocida que el objeto de que se ocupa Marx en *El capital* y los demás libros que conforman el proyecto de la “crítica de la economía política” es, como su propio nombre indica, el “capital”, lo que rápidamente sugiere “el capitalismo” o, para utilizar los términos propios de Marx, “el modo de producción capitalista”. Ahora bien, como señala Michael Heinrich en su estudio sobre *El capital*, “La cuestión es, no obstante, *en qué sentido* es aquí objeto el capitalismo [...]”¹⁰⁴. En efecto, en los textos de dicho libro, encontramos elementos tan diversos como consideraciones abstractas sobre los conceptos de “dinero” o “capital”, o ilustraciones históricas como, por ejemplo, del progreso de la legislación fabril en Inglaterra. Se trata entonces, sí, del capitalismo, pero, ¿de qué modo?

Marx utiliza algunas expresiones, dispersas por diversos lugares, en las que caracteriza el objeto de su investigación, y que pueden ser de ayuda para responder a esta cuestión. Así,

¹⁰⁴ Heinrich, M. *Crítica de la economía política*, op. cit., p. 47.

en el “Prefacio” a la primera edición de *El capital* dice: “Lo que me propongo investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de distribución que le corresponden”¹⁰⁵. E, inmediatamente, aclara el motivo de que haya asimismo referencias a Inglaterra como ilustración del desarrollo teórico: el físico, dice Marx, cuando observa procesos naturales, lo hace o bien allí donde se presentan más libres de influencias externas, o bien produciéndolos en experimentos bajo condiciones que aseguren el proceder puro del proceso. Inglaterra es, hasta ahora, la sede clásica del modo de producción capitalista, de ahí que se tome como ejemplo privilegiado del cual partir. Por supuesto, siguiendo con la analogía del físico, esto no significa que pretenda una mera descripción empírica; pero la analogía tiene, también, un límite: “En el análisis de las formas económicas, por lo demás, no puede utilizarse ni el microscopio ni reactivos químicos. La *facultad de abstracción* debe sustituir a ambos”¹⁰⁶. Se trata, por tanto, siempre de un análisis *teórico, abstracto*, o, en expresión de Marx, de un análisis *formal*.

Esta defensa de la *abstracción* atraviesa todo *El capital*. Por ejemplo, ya en puertas del capítulo 21, advierte que tomará el plusvalor en su ser propio, lo cual reclama un concepto abstracto que antecede a las diversas formas que él toma en la realidad económica (interés, renta de la tierra, beneficio...): “Su análisis puro exige por lo tanto abstracción provisional de todos los fenómenos que esconden el funcionamiento interno de su mecanismo”¹⁰⁷. Siguiendo con el “Prefacio”, un poco más adelante, afirma que no se trata del grado más o menos elevado de los antagonismos que emergen “[...] de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de estas tendencias que operan y se imponen con una necesidad de hierro”¹⁰⁸; y, un poco más adelante: “[...] y éste es el fin último de esta obra, desvelar la ley de movimiento económica de la sociedad moderna”¹⁰⁹. Esta “ley de movimiento económica de la sociedad moderna” la ha definido Dieter Wolf de la siguiente manera:

En *El capital*, Marx persigue paso a paso cómo los hombres, con las formas económica sociales, así como con muchas formas del valor, crean una estructura económica social inconsciente para ellos, que posee una dinámica propia muy determinada, que se expresa en estas formas y a la vez se esconde en ellas. Esta estructura económica social, que posee una

¹⁰⁵ MEW 23, p. 12. Sobre la forma de citar las obras de Marx, cfr. *supra*, apartado “Metodología” de la Introducción, e *infra*, Bibliografía).

¹⁰⁶ MEW 23, p. 12. Cursiva nuestra.

¹⁰⁷ MEW, 25, p. 590.

¹⁰⁸ MEW 23, p. 12.

¹⁰⁹ MEW 23, p. 15.

dinámica propia muy determinada debido a la [*Naturwüchsigkeit*] de la que los hombres mismos son autores, la recoge Marx con la expresión *ley del movimiento de la sociedad burguesa*¹¹⁰.

Este concepto de “ley”, a saber, ley como una construcción abstracta que revela el ser mismo de lo que hay en la realidad de la sociedad moderna, se aclara a partir de otros ejemplos en el libro III de *El capital*. Dice Marx a propósito de la tasa general de ganancia entendida como ley:

Dicha tasa –según su tendencia, como todas las leyes económicas– se presupone por nosotros como reducción o simplificación [*Vereinfachung*] teórica; pero, de hecho, ella es un presupuesto efectivo del modo de producción capitalista, si bien más o menos obstaculizado por fricciones prácticas que producen diferencias locales más o menos significativas, como por ejemplo la legislación patria (*settlement laws* [leyes de asentamiento] para los jornaleros de Inglaterra). Pero en la teoría se presupone que las leyes del modo de producción capitalista se desarrollan de forma pura. En la realidad efectiva se dan siempre sólo aproximaciones; pero esta aproximación es tanto mayor cuanto más se desarrolla el modo de producción capitalista y cuanto más se vence su contaminación y mezcla con restos de estados económicos anteriores.¹¹¹

Es decir, la aproximación de la realidad efectiva a la ley es tanto mayor cuanto más el modo de producción capitalista se libera de influencias externas y supera su estado de insuficiente desarrollo, en suma, cuanto más es *lo que es*. Las leyes de la producción capitalista que Marx pretende descubrir son, entonces, ni más ni menos, las que hacen que el modo de producción capitalista sea lo que es y no otra cosa.

Volviendo a mencionar “obstáculos locales” que atañen a la igualación más o menos rápida de los salarios y las jornadas de trabajo, Marx señala que el estudio de estas fricciones, “[...] tan importantes como pueda ser para una obra especial sobre el trabajo asalariado, para la investigación general de la producción capitalista han de ser dejadas de lado como accidentales e inesenciales. En tal investigación general se presupondrá de hecho

¹¹⁰ Wolf, D., “Warum konnte Hegels Logik Marx große Dienste leisten?”, en: Vollgraf, C.-E., Sperl, R., Hecker, R., (eds.), *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2010*, Hamburg 2010, versión ampliada online en: http://www.dieterwolf.net/pdf/Hegel_Logik_Marx_Kapital_1.pdf. También, para una visión más amplia del mismo problema, Wolf, D., *Hegel und Marx. Zur Bewegungstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals*, VSA Verlag, Hamburg, 1984. Para Wolf, “burguesa” [*bürgerliche*] vale por “moderna”: “Por sociedad burguesa se entenderá en lo que sigue la estructura económica social de la sociedad moderna”.

¹¹¹ MEW 25, p. 184.

siempre que las relaciones reales corresponden a su concepto, o, lo que es lo mismo, se expondrán solamente en la medida que expresen su propio tipo general”¹¹². Marx busca exponer un “tipo general” o “concepto”. En la misma línea, en el capítulo 6 inédito que Marx retiró a última hora de *El capital*: “Para exponer las leyes de la economía política en su pureza, nos abstraeremos de las fricciones, igual que en la mecánica pura uno se abstrae de las fricciones particulares que se deben vencer en cada caso particular de su aplicación”¹¹³.

Otra famosa cita, en la que también recurre al símil científico, es aquella donde Marx compara su “análisis científico de la naturaleza interna del capital” con el conocimiento del movimiento de los astros:

No hemos de contemplar ahora el modo y manera en que las leyes immanentes de la producción capitalista se manifiestan en el movimiento exterior de los capitales, se hacen valer como leyes coactivas de la competencia y por lo tanto llegan a la conciencia del capitalista individual como motivos impulsores, pero al menos una cosa queda clara de antemano: el análisis científico de la competencia sólo es posible cuando se concibe la naturaleza interna del capital, del mismo modo que el movimiento aparente de los astros celestes sólo se hace comprensible para aquél que conoce su movimiento real, pero no perceptible sensiblemente.¹¹⁴

De nuevo, Marx atribuye al trabajo teórico la función de concebir la naturaleza interna, la ley, el movimiento real; y sólo a partir de allí podrán explicarse los fenómenos derivados, a saber, los movimientos exteriores, aparentes. El trabajo teórico es, pues, abstracto en este sentido.

Aunque una dilucidación exacta del sentido de las analogías de la investigación de Marx con las ciencias requeriría un estudio más pormenorizado, no podemos dejar de abordar, por su interés para nuestro problema, el ejemplo por excelencia de tales “obstáculos” realmente existentes que impiden la aprehensión de la ley en su estado puro: los famosos fenómenos de la oferta y la demanda, el recurso favorito de los economistas burgueses para ofrecer un intento de comprensión de las leyes económicas. Nada más fácil, dice Marx, que constatar los cambios en la oferta y la demanda y los consiguientes desvíos del precio de mercado de las mercancías. Pero la verdadera dificultad consiste en determinar qué significa “igualación de la oferta y la demanda”. Según la propia explicación de los economistas, “[...] la oferta y la demanda se igualan cuando están en tal relación que,

¹¹² MEW 25, p. 152.

¹¹³ Marx, K., “Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses”, op. cit., p. 88.

¹¹⁴ MEW 23, p. 335.

en un área determinada de la producción, la masa de mercancías puede venderse a su precio de mercado, ni por encima, ni por debajo. Esto es lo primero que escuchamos. Lo segundo: cuando las mercancías pueden venderse a su precio de mercado, entonces se igualan la oferta y la demanda”¹¹⁵. Esta parodia de explicación, obviamente, esquiva el problema, a saber, que es precisamente cuando oferta y demanda se igualan que las mercancías se venden a su precio de mercado, y esto es justamente lo que hay que explicar. Como dice Marx, cuando dos fuerzas de la misma intensidad se oponen entre sí, se *anulan*, y fenómenos que tengan lugar bajo estas condiciones han de ser explicados, evidentemente, por otro recurso que la apelación a estas fuerzas, que han dejado ya de explicar nada. Seguir apelando a ellas nos deja con la ignorancia más absoluta acerca de por qué el precio de mercado se expresa precisamente en tal suma de dinero y no en otra, esto es, acerca de qué es el precio de mercado.

La lectura de Marx de este fracaso de la ciencia económica es la siguiente: “Las leyes efectivas internas del modo de producción capitalista no pueden, manifiestamente, explicarse a partir del efecto recíproco de la oferta y la demanda [...], dado que estas leyes sólo aparecen realizadas efectivamente en el momento en que la oferta y la demanda dejan de actuar, esto es, se igualan”¹¹⁶. Ahora bien, en la realidad, la oferta y la demanda no se igualan casi nunca. ¿Debe por ello la ciencia recoger sus variaciones empíricas? Todo lo contrario: “[...] en la economía política empero se pone el supuesto de que se igualan, ¿por qué? Para contemplar los fenómenos en su figura conforme a ley, la figura que corresponde a su concepto; esto es, para contemplarlos independientemente de la apariencia [*Schein*] que nace del movimiento de oferta y demanda”¹¹⁷. La economía política, si quiere ser ciencia, tiene que seguir las intuiciones de sus fundadores (Smith, Ricardo), cuando se abstraían de determinados fenómenos para tratar de encontrar las leyes que los regulaban¹¹⁸. Ya se anuncia aquí que habrá que escapar, en la ciencia, de una cierta apariencia. Sólo cuando estas leyes hayan sido aprehendidas correctamente, podrán asimismo explicarse sus variaciones empíricas y accidentales. Por eso dice Marx, en el final de un párrafo muy conocido, pero pocas veces meditado con el cuidado que requiere: “[...] el

¹¹⁵ MEW 25, p. 199.

¹¹⁶ Id.

¹¹⁷ MEW 25, p. 199.

¹¹⁸ Sobre la distinción de Marx entre economía política “clásica” y “vulgar”, MEW 26.3, pp. 489-511. La primera es el comienzo, titubeante, de una ciencia; la segunda, mera apología. La crítica de la economía política de Marx es la intervención crítica en el seno de una ciencia que apenas ha nacido y que pretende abrir el camino para su desarrollo.

movimiento verdadero de la competencia queda fuera de nuestro plan y sólo tenemos que exponer la organización interna del modo de producción capitalista, por así decirlo, en su media ideal”¹¹⁹. “Leyes efectivas internas”, “los fenómenos en su figura conforme a ley, la figura que corresponde a su concepto”, “la organización interna en su media ideal”: en éste sentido es el modo de producción capitalista el objeto de Marx. Lo es, en fin, en lo que se refiere a sus leyes o modo de ser específico.

Pero el asunto no se puede despachar tan fácilmente. Aunque parezca lo contrario, si nos atenemos a la firme redacción en *El capital*, a Marx mismo le costó mucho tiempo y esfuerzo definir claramente la problemática de la competencia, lo cual nos interesa mucho porque revela el paradigma de la comprensión que Marx tiene de las relaciones entre lo empírico y lo formal-abstracto en el enfoque de su objeto. Merece la pena calibrar adecuadamente el peso y el valor de estas observaciones hechas aquí como de pasada por Marx, y ello exige remontarnos un poco atrás en el tiempo para observar cómo el alemán logró aclarar este campo de cuestiones.

El enfoque peculiar de Marx sobre su objeto, esto es, el considerar únicamente su constitución interna, al margen de los movimientos reales, fue establecido de forma general en los años cincuenta a partir de sus estudios sobre Ricardo¹²⁰. En los años cuarenta, Marx aún encontraba la explicación de los fenómenos económicos en el mercado, en el movimiento real de la competencia, la oferta y la demanda, etc., al modo de los demás economistas. Solo en los *Grundrisse*, esto es, 1857-1858¹²¹, logró establecer definitivamente una nueva concepción: “La competencia como tal, esta locomotora esencial de la economía burguesa, no establece sus leyes, sino que es su ejecutora. *Illimited competition* [la competición ilimitada] no es, por lo tanto, el presupuesto de la verdad de las leyes económicas, sino la consecuencia –la forma de aparición donde se realiza su necesidad”¹²². Así, se trata para Marx de mostrar la competencia como forma de manifestación de las leyes internas del capital: los movimientos reales de los capitales realizan, pero no producen, las leyes internas de la naturaleza del capital.

¹¹⁹ MEW 25, p. 839.

¹²⁰ Para lo que sigue, Heinrich, M., “Hegel, die «Grundrisse» und das «Kapital». Ein Nachtrag zur Diskussion um das «Kapital» in den 70er Jahren”, en: *PROKLA* 65, Diciembre 1986, pp. 145-160.

¹²¹ Para la secuencia de textos que constituyen el corpus del proyecto “Crítica de la economía política” en Marx, cfr. *supra*, Introducción.

¹²² MEW 42, p. 450.

Pues bien, el primer intento de fijar esto conceptualmente fue la división que encontramos en los *Grundrisse* entre “capital en general” y “competencia de muchos capitales”. El “capital en general” lo define así: “El capital, en la medida en que lo contemplamos aquí, a saber, como relación que ha de ser distinguida del valor y del dinero, es el capital en general, esto es, el conjunto de determinaciones que diferencian a un valor como capital de sí mismo como mero valor o dinero”¹²³. El “capital en general” es, por tanto, aquello que hace que un valor sea capital, capital como tal. Vale, por lo tanto, para todos los capitales reales, ya que expresa su ser, su concepto, la diferencia específica que hace que tal tipo de ente -una cantidad de valor- sea específicamente capital:

El capital en general, a diferencia de los capitales en particular, se presenta, a decir verdad, 1) sólo como una abstracción; no una abstracción arbitraria, sino una abstracción que capta la *differentia specifica* del capital en oposición a todas las demás formas de la riqueza o modos en que la producción (social) se desarrolla. Trátase de determinaciones que son comunes a cada capital en cuanto tal, o que hacen de cada suma determinada de valores un capital.¹²⁴

Ahora bien, el capital en general no puede ser ninguno de los capitales en particular precisamente porque no es un individuo, un ente, sino el ser de todos los entes que se llaman “capitales”. Y he aquí la clave del problema: pretendiendo respetar esta diferencia ontológica entre los entes realmente existentes, los capitales reales, y su concepto, lo que hace que sean capitales, Marx incluyó como determinación conceptual del “capital en general” *el que no pudiera incluir ninguna relación de los capitales “ónticos”, individuales, entre sí*. De este modo, quedaba relegado a la “competencia” no sólo el movimiento real de los capitales que realizan las leyes internas del capital, sino toda relación de varios capitales entre sí, fuera ésta cual fuera o en cualquier nivel de abstracción: “Dado que hablamos aquí del capital, del capital que deviene, no tenemos nada más fuera de él –pues los varios capitales no están aún presentes para nosotros [...]”¹²⁵. “Competencia” queda definida como “[...] que los varios capitales se imponen a sí mismos y los unos a los otros las determinaciones inmanentes del capital.”¹²⁶.

Así, en suma, el concepto de “capital en general” tiene que pensarse abstrayéndose de la competencia, y eso significa aquí, abstrayéndose, por supuesto, del movimiento real de los

¹²³ MEW 42, p. 217.

¹²⁴ MEW 42, p. 353.

¹²⁵ MEGA II, 1.2, p. 605.

¹²⁶ MEGA II. 1.2, p. 534.

mercados, pero también de toda relación de un capital con otro; pero, al mismo tiempo, dicho concepto debe poder explicar esas dos dimensiones, es decir, todo lo que se hace visible en la competencia: el movimiento real y las relaciones entre varios capitales.

El problema con el que se topa Marx, y esto es visible en el extenso “Manuscrito” de 1861-1863, en el que pretendía continuar el trabajo realizado en *Contribución* según el plan de seis libros, es que *no le es posible* exponer el concepto de “capital” de modo que éste pueda explicar el movimiento real de los capitales en el mercado abstrayéndose del hecho de que son *varios* capitales los que existen¹²⁷. Por consiguiente, Marx ha de aceptar que el que haya varios capitales *debe poder ser* una nota del concepto de “capital” como tal, de lo que hasta ahora había llamado “capital en general”; y debe aceptar, asimismo, que el concepto de “competencia” ha de ser limitado al movimiento real de los movimientos de los capitales en el mercado, no al hecho de que sean varios. A raíz de esto, Marx abandona a lo largo del “Manuscrito” de 1861-1863 la distinción entre “capital en general” y “competencia de varios capitales”, así como el plan de los seis libros, donde los dos primeros capítulos del primer libro, dedicado al “capital”, llevaban por título “El capital en general” y “La competencia”¹²⁸. En *El capital* de 1867, en lugar de la antigua distinción, considera tanto el capital individual como el capital social total formado a partir de todos los capitales individuales en los distintos niveles de exposición que constituyen los tres libros: proceso inmediato de producción, proceso de circulación y unidad de ambos procesos¹²⁹.

En suma, el concepto de “capital” en *El capital* sigue siendo “aquello que hace que el capital sea capital”, pero incluyendo como nota constitutiva el que puedan ser varios capitales. Lo que sigue quedando fuera del objeto de Marx propiamente dicho, “el capital” o “modo de producción capitalista”, es el movimiento real, en el mercado, de los muchos capitales. Con esto, señala Heinrich, en modo alguno se abandona la pretensión de los *Grundrisse* de diferenciar entre las leyes immanentes del capital y su ejecución en el movimiento real de varios capitales, sino que se reafirma: sólo que ya no se identifica el movimiento real con el mero hecho de que haya muchos capitales. El movimiento real, ahora en este concepto limitado de “competencia”, queda fuera de la consideración, para exponer

¹²⁷ Para un análisis detallados de los puntos en que aflora este problema y las contradicciones que produce, cfr. Heinrich, op. cit., punto 3.

¹²⁸ La *Contribución* contiene los dos primeros puntos del capítulo “El capital en general”: “Mercancía” y “Dinero”. La continuación del trabajo debía exponer el tercer punto, titulado igual que el capítulo: “El capital en general”.

¹²⁹ Así, en el libro III, presenta la totalidad de capitales individuales que constituyen una tasa general de ganancia.

“la organización interna”, la “media ideal”. Retomamos, ahora completo, el famoso párrafo de *El capital* sobre la competencia cuyo final se ha mencionado antes, que ahora es posible comprender ya en su integridad:

En la exposición de la cosificación de las relaciones de producción y su autonomización frente a los agentes de la producción, no entramos en el modo y manera en que, mediante el mercado mundial, sus conjeturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos de los créditos, los ciclos de la industria y del comercio, la alternancia de la prosperidad y la crisis, los contextos se les presentan como todopoderosas leyes de la naturaleza que les gobiernan sin voluntad y se les imponen como ciega necesidad. Y no lo hacemos porque el movimiento verdadero de la competencia queda fuera de nuestro plan y sólo tenemos que exponer la organización interna del modo de producción capitalista, por así decirlo, en su media ideal.¹³⁰

A la luz de los pasajes citados, donde Marx revela la autocomprensión que tenía de su propio objeto, podemos afirmar que Heinrich acierta al formular que se trata para Marx de un “análisis teórico” del capitalismo, de descubrir “Las determinaciones esenciales del capitalismo, lo que debe permanecer igual en todas las transformaciones históricas para que podamos hablar en general de «capitalismo»”¹³¹, al margen de las peculiaridades empíricas e históricas, en una palabra, fácticas, que en cada caso se den en la existencia efectiva de la producción capitalista. En el proyecto de Marx no se trata de presentar la historia general del desarrollo del capitalismo, o de analizar una fase histórica suya. Se trata de una exposición *teórica, abstracta y conceptual* de aquello que hace que haya producción capitalista, del *ser mismo del capital*.

¹³⁰ MEW 25, p. 839. La relación constitutiva de esta “organización ideal” con las “medias” o “promedios” ha sido puesta de relieve por A. Demirović: “La formación de promedios es un rasgo decisivo de la relación del capital mismo, ya que se trata de un modo de producción que reposa sobre la producción privada de mercancías [...]. El promedio es una determinación esencial de la ley del valor. Sólo en la medida en que una multiplicidad de acciones y procesos individuales constituyan un promedio se impone la ley del valor. La ceguera de la ley de la naturaleza consiste, entonces, en la forma de establecimiento de promedios.” Así, la concepción marxista subrayaría que el objeto mismo, “la formación social burguesa en su conjunto”, sería “una forma de socialización determinada por acontecimientos estadísticos, distribuciones normales y promedios” (Demirović, A., “Struktur, Handlung und der ideale Durchschnitt”, en: *PROKLA*, nº 159, Junio 2010, p. 169). Es interesante cómo Demirović, a partir de aquí, remite a los análisis de Foucault en el curso de 1978, “Seguridad, territorio, población”, acerca de la genealogía de la economía política como una tecnología de gobierno que maneja a los individuos mediante distribuciones estadísticas y el consiguiente emerger de objetos de gobierno correspondientes: la población, la economía, la sociedad. Cfr. también MEW 25, p. 200 y ss.

¹³¹ Heinrich, M., *Crítica de la economía política*, op. cit., p. 48.

1. 2. La mercancía como categoría ontológica.

Quizá a partir de lo expuesto se hagan verosímiles las aseveraciones, a primera vista chocantes, que hace Martínez Marzoa en su obra de significativo título *La filosofía de El Capital*: “[...] que la «teoría del valor», y, por lo tanto, *Das Kapital* en su conjunto, es la verdadera obra filosófica de Marx, y que, como tal, es un momento esencial de la historia de la filosofía”¹³². Se sitúa, así, el ámbito propio del discurso de Marx en la filosofía, y más específicamente, en la ontología: “[se trataría de] interpretar la tarea de *Das Kapital* como un tipo peculiar de averiguación ontológica”¹³³. Pero aún es más: “Así, pues, la ontología de *Das Kapital* no es particular, en cuanto que no delimita un ámbito de lo ente frente a otros. Se refiere al todo de lo ente”¹³⁴.

¿Marx, autor de una ontología general? Dicho así, parece excesivo. Atendiendo a los textos citados arriba, de acuerdo que quepa reconocer una cierta perspectiva, visible también en la terminología empleada, que puede caracterizarse de “filosófica” o “abstracta”, en sentido amplio; de acuerdo, incluso, con afirmar que Marx se ocupa del “ser”, de la “naturaleza”, del “concepto” de la producción capitalista; ahora bien, en todo caso, entonces, se trataría de una “averiguación ontológica” de carácter limitado y regional, limitada a aquellos fenómenos que cabe designar como “económicos”: las mercancías, el dinero, el capital, y ese tipo de objetos. Ya lo dicen las primeras líneas: “La riqueza de las sociedades en las que rige el modo de producción capitalista aparece como una enorme acumulación de mercancías, y la mercancía individual como su forma elemental. Nuestra investigación comienza, por lo tanto, con el análisis de la mercancía”¹³⁵. Se trataría, así, en todo caso, de investigar el ser-mercancía, que nos llevaría a través de una serie de determinaciones hasta el capital; sería, entonces, a lo sumo, una averiguación sobre en qué consiste “ser” en el ámbito peculiar de objetos económicos, pero no una investigación ontológica que respondiera a la pregunta sobre en qué consiste “ser” en general para cualquier -y a diferencia de todo- ente. Pues, cabría decir, no todo objeto es un objeto “económico”: un árbol, una obra de arte no son mercancías, pues no son productos del trabajo humano; o, en el caso de la obra de arte, es un producto único e irreproducible.

¹³² Martínez Marzoa, F., *La filosofía de “El Capital”*, op. cit., p. 28.

¹³³ Ibid., p. 31.

¹³⁴ Ibid., p. 103.

¹³⁵ MEW 23, p. 49.

Sin embargo, una consideración más atenta revela que no es así, y que Marzoa no yerra al ubicar el discurso de Marx en un ámbito no sólo filosófico, sino específicamente ontológico y, aún más, general:

Lo que Marx pretende encontrar como la naturaleza profunda del mundo moderno, quizá no llevada hasta sus últimas consecuencias en el momento en que Marx escribe, es el carácter de un mundo en el que todo cuanto es, es sólo en la medida en que es una (al menos posible) mercancía. En el que el poema sólo es en la medida en que tiene un «valor» en el sentido de la teoría del valor (por lo tanto, ciertamente, no en la medida en que es poema).¹³⁶

Se podría alegar que hay ciertas cosas de las que nos servimos, valores de uso fácticos, que no son producto del trabajo, como el aire o el agua. Pero: “Esto es simplemente una cuestión de hecho, que no se opone al fundamental supuesto filosófico de Marx de que, esencialmente, la totalidad de lo ente aparece como el ámbito de la mediación por el trabajo”¹³⁷. Es decir, el hecho de que haya cosas con las que el hombre mantenga relaciones todavía no mediadas por el trabajo y el valor no significa que no *puedan y deban* llegar a estarlo. Lo que se está concibiendo aquí como naturaleza específica del modo de producción capitalista es una tendencia, quizás aún no consumada, a que todas las cosas *lleguen a ser* mercancías. Esta tendencia general, por lo demás, puede constatarse empíricamente si atendemos a los procesos crecientes de mercantilización a lo largo del presente siglo de ámbitos de la existencia hasta entonces ajenos a la lógica del mercado, desde los recursos naturales hasta la creatividad humana o la propia vida. En cualquier caso, alegar un ejemplo empíricamente existente de objeto o ámbito no mercantilizado para refutar la generalidad de la tendencia sería malentender la lógica misma, de lo que significa una tendencia, a saber, precisamente que nos hace posible reconocer lo que *no* es el caso todavía de una regla válida.

Así, resulta que, efectivamente, creemos válido afirmar con Martínez Marzoa que “La tarea filosófica de Marx es el análisis del modo en que las cosas son en el ámbito de la sociedad moderna”¹³⁸. Que esta investigación atañe, en efecto, “al modo en que las cosas son”, esto es, que su objeto son las cosas en general, todas las cosas, y que este nivel de

¹³⁶ Martínez Marzoa, F., op. cit., p. 103.

¹³⁷ Ibid., p. 42.

¹³⁸ Ibid., p. 34.

generalidad en la referencia al objeto debe ser *supuesto* para la operatividad del análisis, se muestra muy bien, por ejemplo, en el primer capítulo de *El Capital*¹³⁹.

A primera vista, dice Marx, el valor de cambio, como la proporción en que un producto se cambia por otro, parece algo puramente accidental; ahora bien, continúa Marx, ese producto puede ser cambiado por X cantidades de algún otro, Y cantidades de otro, y así sucesivamente: “[...] en pocas palabras, por otras mercancías, en las más diversas proporciones. El trigo, entonces, tiene múltiples valores de cambio, y no sólo uno. Pero dado que X betún, y del mismo modo Y seda, y del mismo modo Z oro, etc., es el valor de cambio de un *quarter* de trigo, X betún, Y seda, Z oro, etc., deben ser valores de cambio sustituibles entre sí o de la misma magnitud que los otros”¹⁴⁰.

Parece, entonces, que hablamos de una situación donde algún tipo de cosa puede o no ser cambiado por algún otro, siendo esto un rasgo particular que puede sobrevenirle o no. Ahora bien, un poco de atención desvela que el presupuesto de esta argumentación, marcado cada vez con un “etcétera” y expuesto explícitamente con el sintagma “por otras mercancías” -que en este nivel de la exposición no son nada más que cualesquiera valores de uso que además intercambiamos-, es que una mercancía puede ser cambiada por cantidades de en principio cualquier otro tipo de cosa. Pero entonces, señala Marzoa, el carácter de mercancía no es un carácter que puedan tener unas cosas frente a otras, sino sólo un carácter que pueden tener o no las cosas en su conjunto, pues sólo así es posible que una cosa pueda ser cambiada por cualquier otra. “Dicho de otra manera, el significado del término comporta que sólo hay mercancía si las cosas en general son mercancías.”¹⁴¹ Así, la alienabilidad de las cosas es lo obvio: nada de lo que uno se sirve o usa es irremisiblemente propiedad suya, sino que siempre cabe alienarlo a cambio de cualquier otra cosa. Por primera vez en la historia, el cambio no alcanza a un conjunto delimitado de objetos, sino en principio a cualquier cosa. La carga de la prueba, dice Marzoa, cae sobre la no cambiabilidad, como muestra el que en el lenguaje cotidiano, cuando uno quiere ensalzar algo como intrínsecamente valioso, dice que es “inalienable”, dando por supuesto que lo que va de suyo es la alienabilidad. Es decir, en la sociedad que estudiamos, “[...] se está suponiendo un alcance en principio ilimitado para la relación de cambio, es decir, se está asumiendo que el cambio es la manera general y obvia de procurarse las cosas que se necesitan y también la

¹³⁹ Seguimos aquí indicaciones de Martínez Marzoa en “Estado y legitimidad” y “Estado y Pólis”, en Cruz, M., (comp.), *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, 1999, pp. 85-100 y 101-115.

¹⁴⁰ MEW 23, p. 51.

¹⁴¹ Martínez Marzoa, F., “Estado y legitimidad”, op. cit., p. 91.

de poner a disposición cosas.”¹⁴² Y, añadimos nosotros, por si el carácter implícito de esta asunción en las primeras páginas de *El Capital* la hiciera oscura, Marx se encarga de explicitarla en muchos lugares: bajo condiciones capitalistas, en primer lugar, el cambio es generalizado; y, en segundo lugar, la forma-mercancía envuelve a todas las cosas, es el modo de ser de todo lo que hay.

Respecto al primer punto, Engels provocó una enorme confusión, de la cual aún hoy sufrimos los efectos, con su famosa reseña de la *Contribución a la crítica de la economía política* -frecuentemente utilizada como resumen que eximiría de leer el original-. En ella, Engels afirmaba que Marx describe un “modo de producción simple de mercancías”¹⁴³, que correspondería a una hipotética economía de mercado donde habría dinero y mercancías, pero aún no capital, y que precedería en el tiempo al modo de producción capitalista. Así, el desarrollo teórico del libro I, la secuencia Mercancía–Dinero–Capital sería paralela al devenir histórico.

Que esto no coincide en absoluto con lo expuesto en el texto de Marx es evidente a partir de algunas declaraciones inequívocas. Marx señala, por ejemplo, que las categorías económicas que ha considerado portan su traza histórica, tienen condiciones históricas de existencia; y añade: “Si hubiéramos investigado bajo qué condiciones todos o al menos la mayoría de los productos toman la forma de mercancía, se habría mostrado que eso sólo ocurre sobre la base de un modo de producción enteramente específico, el modo de producción capitalista”¹⁴⁴. No existe, pues, un período histórico de intercambio de mercancías generalizado anterior al modo de producción capitalista. Menciona de pasada Marx que la ley del valor, es decir, el intercambio de mercancías a su valor, sólo tiene lugar en un modo capitalista de producción: “Abstrayéndonos de estas contradicciones, un intercambio directo de dinero, esto es, trabajo objetivado, y trabajo vivo, cancelaría [*aufheben*] o bien *la ley del valor, que se desarrolla libremente precisamente solo sobre la base de la producción capitalista*, o bien la producción capitalista misma, que justo reposa

¹⁴² Martínez Marzoa, F., *El concepto de lo civil*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008, p. 26.

¹⁴³ MEW 13, pp. 468-477.

¹⁴⁴ MEW 23, p. 183.

sobre el trabajo asalariado”¹⁴⁵. Más adelante, en un ejemplar corregido por el puño de Marx a partir de la segunda edición¹⁴⁶:

Este resultado se vuelve inevitable tan pronto como la fuerza de trabajo es vendida por el trabajador libremente como mercancía. Pero, asimismo, es sólo en ese momento que se generaliza la producción de mercancías y se convierte en la forma de producción típica; es sólo en ese momento que todo producto se produce de antemano para la venta y toda la riqueza producida atraviesa la circulación. *Sólo en el momento en que el trabajo asalariado se convierte en su base, se impone la producción de mercancías a la sociedad en su conjunto [...].* Decir que la interferencia del trabajo asalariado falsea la producción de mercancías es como decir que la producción de mercancías no se debe desarrollar si no quiere ser falseada.¹⁴⁷

Es manifiesto que no tiene sentido hablar de una producción (simple) de mercancías al margen de la producción capitalista. Entonces, ¿de dónde sacó Engels este concepto? ¿De qué habla Marx en la sección primera de *El Capital*, cuando habla sólo de mercancía y de dinero?

Puede ser muy útil acudir en este punto al borrador de la *Contribución*, redactado en 1858 y conocido como *Urtext*¹⁴⁸, donde, a diferencia de en *El Capital*, Marx trata de manera explícita el tránsito del dinero al capital. Además de la vinculación interna conceptual entre ellos (lo veremos en II.1), allí se explica la génesis histórica del capital: cómo la producción capitalista surgió a partir del presupuesto histórico de la extensión del comercio y la subsiguiente generalización de la circulación de mercancías. Así, solo cabe hablar de “producción capitalista” a partir de la adopción de la forma mercancía por parte no solo de un excedente o de determinados sectores, sino de *todo* el producto existente: “Al mismo tiempo se muestra históricamente cómo la circulación misma conduce a la producción burguesa, esto es, que pone el valor de cambio, y se establece para sí una base que es distinta de la que partía.”¹⁴⁹ A saber, una base donde el estar destinado a la circulación no es característica accidental de un excedente, sino la naturaleza misma de la totalidad del producto, a partir de ahora orientado a “poner valores de cambio” [*Tauschwerte setzen*],

¹⁴⁵ MEW 23, p. 558 (cursiva nuestra).

¹⁴⁶ Cfr. Engels, F., “Vorwort zur dritten Auflage”, MEW 23, p. 33-35.

¹⁴⁷ MEW 23, p. 613. Subrayado nuestro. Dice en la nota 24 de esa página. “Admírese, pues, la astucia de Proudhon, que quiere abolir la propiedad capitalista haciendo valer frente a ella ¡las leyes eternas de propiedad de la producción de mercancías! Como si pudiera contraponerse las leyes de la producción de mercancías a las leyes de la producción de capital...” No hay mayor absurdo para Marx que concebir una sociedad de mercancías sin capital.

¹⁴⁸ MEGA II/2, pp. 19-94.

¹⁴⁹ MEGA II/2, p. 67.

una producción que tiene su objeto en la producción de valor de cambio. Adam Smith, dice Marx, concibió erróneamente el valor de cambio, al tomarlo en su forma no desarrollada, es decir, la forma en que se manifestaba en los inicios históricos del capitalismo: como excedente sobre el valor de uso producido para el propio consumo del productor. Esto es sólo, dice Marx, una forma de su aparición histórica dentro de un sistema de producción que aún es, en su fundamento, feudal; es decir, un sistema que aún no está dominado por el valor de cambio como su forma general:

En la sociedad burguesa, éste debe ser empero concebido como la forma dominante, de forma que toda relación inmediata de los productores con sus productos en tanto valores de uso se haya desvanecido; todo producto como producto comercial. Tomemos un trabajador en una fábrica moderna, por ejemplo en una fábrica de algodón. Si no hubiera producido un valor de cambio, no habría producido de hecho nada en absoluto, puesto que no puede señalar con el dedo ni un sólo valor de uso tangible y decir: éste es mi producto.¹⁵⁰

Marx es claro: si no se produce valor de cambio, no hay *nada*. El valor de cambio, es decir la forma-mercancía, es el modo de ser de las cosas en general bajo condiciones capitalistas. Si las cosas no son mercancía, es que son nada, no son. Bien, ¿de qué estamos hablando entonces cuando decimos “forma mercancía generalizada para todo el producto”? ¿De este hipotético modo de producción, según Engels, de mercancías pero no de capital? En absoluto: “forma mercancía generalizada” o “intercambio generalizado” no son más que otros nombres para “modo de producción capitalista”:

Un análisis de la forma específica de la división del trabajo, de las condiciones de producción sobre las cuales reposa, de las relaciones económicas de los miembros de la sociedad en las cuales se disuelven dichas condiciones; dicho análisis, digo, mostraría que *tiene que estar presupuesto el entero sistema de la producción burguesa para que el valor de cambio pueda aparecer como simple punto de partida en la superficie*, y para que el proceso de intercambio, tal y como él se desgarrar y se establece como circulación simple, aparezca como el metabolismo simple pero que es social y abarca tanto toda la producción como el consumo.¹⁵¹

¹⁵⁰ MEGA II/2, p. 52. En los primeros textos de la crítica la economía política, Marx usa a menudo el término “sociedad burguesa” (por lo demás, con la ambivalencia que el término alemán “*bürgerlich*” encierra: burgués–civil) en lugar de “modo de producción capitalista”, más preciso. Al ser esto un borrador, y además de los primeros, es patente el estilo menos estructurado y pulido, así como un vocabulario más heterogéneo, todavía con muchas reminiscencias hegelianas.

¹⁵¹ Ibid. Cursiva nuestra.

El intercambio de mercancías regido por el valor de cambio, entonces, no constituye un modo de producción autónomo, como creía Engels, sino tan solo una *esfera* dentro de la totalidad del modo de producción capitalista: es dependiente de él, es su epifenómeno, y éste tiene que estar presupuesto para que aquella pueda existir. Más concretamente, es la esfera *superficial* de dicho modo de producción, como tendremos ocasión de ver con más detalle en V.1, y el ser de esta esfera de la circulación es, según palabras de Marx, “mera apariencia” [*bloßer Schein*]. Todas las categorías pertenecientes a la esfera de la circulación - y entre ellas se cuentan las preferidas de los liberales: propiedad, libertad, igualdad- presuponen, como la condición de su existencia, el sistema de producción capitalista, pero no sólo eso, sino que *ocultan* su propia dependencia y aparecen como esfera autosuficiente:

Se derivaría de esto que incluso otras relaciones de producción y relaciones económicas más desarrolladas y más o menos colisionantes con la libertad y la independencia del individuo están ya presupuestas para que ellos se enfrenten unos a otros en el proceso de circulación como productores privados en la relación simple de compra y venta, para que figuren como sus sujetos independientes. Pero desde el punto de vista de la circulación simple, estas relaciones han sido borradas.¹⁵²

Ésta es la causa de la confusión de Engels: la constitución misma del modo de producción capitalista provoca necesariamente que en su superficie aparezca una esfera, regida por la ley de intercambio de equivalentes y que sólo conoce sujetos iguales, libres, independientes, que compren y venden el trabajo de su trabajo, con la aparente autonomía de un modo de producción propio existente por sí mismo.

Hemos visto entonces, para fundamentar la corrección de la lectura de Marzoa, que lo propio del modo de producción capitalista es el intercambio generalizado de mercancías, y, aun más, disolviendo la confusión de Engels, hemos visto cómo esta característica se da *solo y únicamente* en el modo de producción capitalista. Podemos ya ahora terminar de mostrar la segunda cuestión mencionada: que, bajo condiciones capitalistas, *la forma mercancía es efectivamente la forma de todo lo que hay*, del ente sin más, no sólo de los productos de trabajo.

En los *Grundrisse*, Marx, todavía menos preocupado por fijar el estilo limpio y sobrio de la estricta exposición teórica, redacta una serie de pasajes más descriptivos que es pertinente ahora recordar. En ellos, subraya la tendencia del capital, puesta por su propia

¹⁵² Ibid.

naturaleza, a englobar todo lo existente. El “valor autónomo” que es el capital, esto es, valor que se multiplica o que se convierte en más valor, es capaz de un solo movimiento: acrecentarse. Manifiesta una tendencia intrínseca hacia lo ilimitado: “[...] que se le mida contradice su determinación, que debe estar orientada hacia lo carente de medida”¹⁵³. También: “El capital, empero, como representante de la forma universal de la riqueza –el dinero–, constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él, cada límite es y debe ser una barrera [...]. La barrera se presenta como contingencia que debe ser superada”¹⁵⁴. El capital sería, dice Marx, “[...] por definición, el compendio de todos los valores de uso”¹⁵⁵.

Ahora bien, para esto encuentra límites. En primer lugar, límites, por así decirlo, por paradójico que parezca, intrínsecos. El capital, por definición, es una magnitud, en cada caso solo una cantidad determinada de dinero, por lo que solo puede representar una cantidad limitada de valores de uso:

Su aumento coincide con su conservación, ya que tiende continuamente a superar su limitación cuantitativa, la cual contradiría su determinación formal, su universalidad intrínseca [...]. En cuanto suma cuantitativamente determinada, suma limitada, el dinero tampoco es más que un representante limitado de la riqueza universal, o el representante de una riqueza limitada; alcanza exactamente adonde alcanza su valor de cambio; está exactamente medido por éste. Por tanto no dispone en modo alguno de la facultad, que conforme a su concepto universal debería tener, de comprar todos los disfrutes, todas las mercancías, la totalidad de las sustancias materiales de la riqueza; no es un «*précis de toutes les choses*» [compendio de todas las cosas]¹⁵⁶

En segundo lugar, el capital encuentra también límites externos a sí mismo, a saber: en la limitada capacidad de consumo de la humanidad, que nace de necesidades siempre determinadas que reclaman solo cierta medida de valores de uso, nunca una cantidad ilimitada; y en la esfera de circulación, donde no parece haber equivalente para un valor que se ha creado nuevo. Lo primero es intrínseco a la cosa misma, al hecho de que las cosas como tales tienen una constitución interna que marca límites: “El valor de uso en sí no tiene la carencia de límites del valor en cuanto tal. Solo hasta cierto grado se pueden consumir

¹⁵³ MEW 42, p. 182.

¹⁵⁴ MEW 42, p. 240.

¹⁵⁵ MEW 42, p. 181.

¹⁵⁶ MEW 42, p. 181.

determinados objetos y ser objetos de la necesidad”¹⁵⁷. La solución del capital para superar este límite es ampliar de forma constante la esfera de la circulación, creando nuevas necesidades en el interior de los mercados y expandiendo la producción sobre bases capitalistas mediante la aniquilación de toda forma de producción distinta, de modo que el comercio no sea ya la oportunidad de intercambiar el excedente de producciones autónomas, sino “el supuesto y momento esencialmente universales de la producción misma.” Marx es categórico: “La tendencia a crear el *mercado mundial* está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar”¹⁵⁸. De aquí, continúa Marx en unos pasajes de enorme fuerza gráfica, la exploración de la naturaleza entera, el intercambio universal de todos los objetos, las nuevas elaboraciones de productos, la conquista de toda la tierra, el desarrollo máximo de las ciencias naturales, el cultivo del hombre como ser repleto de necesidades multilaterales, la ampliación constante de tipos de trabajo y ramas de producción. En resumen, creación de “la industria universal” y “un sistema de la utilidad general”, fuera del cual nada aparece como “superior en sí” ni “justificado para sí mismo”. De esta forma, “El capital crea en sentido estricto la sociedad burguesa y la apropiación universal, tanto de la naturaleza como de la propia relación social misma, por los miembros de la sociedad”¹⁵⁹. En lo que, en fin, parece un anticipo en toda regla de los análisis de la escuela de Frankfurt de la Modernidad y la razón instrumental, Marx dice:

Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil: cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como astucia para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como de la divinización de la naturaleza, y también de la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y satisfecha de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales¹⁶⁰.

¹⁵⁷ MEW 42, p. 308.

¹⁵⁸ MEW 42, p. 311.

¹⁵⁹ MEW 42, pp. 312-313

¹⁶⁰ MEW 42, p. 313.

Creemos que después de estos textos no es exagerado afirmar, con Marzosa, que el capital y su tendencia a lo ilimitado aspiran a configurar el ser de todo cuanto existe. Como decíamos, si el capital estructuralmente determina el ser de la totalidad de lo que hay, no es impropio situar su análisis en el campo de la ontología. Tanto más cuanto que con su naturaleza configuradora, como señala Marx, atenta contra un cierto ser propio, natural o inmediato de la cosa, cuya constitución interna y propiedades se ven asaltadas por el proceso de reducción a valor, es decir, trabajo humano igual. Pero la existencia de estos límites naturales no puede ser erradicada, advierte asimismo Marx, y como tal hace su aparición, a saber, de forma violenta: en la forma de la superproducción, mal endémico e inextirpable de la sociedad capitalista, “la contradicción fundamental del capital desarrollado”, como él lo denomina. Pues es estructural para el capital el olvido esos límites, y por ello igualmente estructural su irrupción violenta: “*Hinc* la superproducción: vale decir, el *recuerdo* repentino de todos esos elementos necesarios de la producción fundada sobre el capital; por consiguiente desvalorización general a consecuencia del olvido de los mismos”¹⁶¹. El capital lucha ciegamente, en antinomia irresoluble, contra el ser de todo lo que hay.

Capítulo 2. El capital como *Gliederung* o totalidad articulada.

2. 1. El concepto de estructura.

Sentado, pues, que el objeto de Marx es el ser mismo del modo de producción capitalista, y que la investigación de dicho objeto se lleva a cabo desde un punto de vista ontológico, es decir, investigando en qué consiste ser para los entes bajo esas condiciones históricas de existencia, ahora hay que profundizar un poco más en la cuestión de cómo concibe Marx la peculiar naturaleza de este objeto.

Marx resume en unas líneas un cierto “todo” que ha de tratar en su investigación: “En las relaciones económicas de la moderna propiedad de la tierra, que aparece como un

¹⁶¹ MEW 42, p. 31.

proceso: renta de la tierra – capital – trabajo asalariado [...], está puesta por ende la construcción interna de la sociedad moderna, o el capital en la totalidad de sus relaciones”¹⁶². Hay que entender, entonces, qué entiende Marx por esta “construcción interna de la sociedad moderna”, o “el capital puesto en la totalidad de sus relaciones”. Una primera aproximación se logra al hilo de la categoría de “estructura”. Tal y como lo formula Fernández Liria: “ [...] el problema que *El capital* planteó respecto de una determinada sociedad - la sociedad capitalista – [es] el problema de cómo funciona - cómo «estructura» - una estructura en la Historia”¹⁶³. Hay que explicar entonces cómo funciona “el capital puesto en la totalidad de sus relaciones” como “construcción interna” o “estructura”.

En primer lugar, al hablar de estructura no hablamos de un conjunto de tales o cuales objetos o individuos, fueran cuales fueran, sino de una determinada trama o constitución de *relaciones*, dentro de las cuales estos individuos llegan a jugar el papel que les es propio. Esas relaciones (*Verhältnisse*) configuran una estructura en la cual los individuos se insertan, pasando así a ocupar un lugar en la misma y convirtiéndose en portadores (*Träger*) de dichas relaciones. En la declaración programática de los *Grundrisse*: “La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las vinculaciones, relaciones [*Beziehungen, Verhältnisse*] en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados”¹⁶⁴. Por tanto, no se habla de los individuos sino en tanto personificaciones de determinadas relaciones, siendo éstas el objeto genuino de estudio: “Una palabra para prevenir posibles malentendidos. Las figuras del capitalista y el terrateniente no las pinto, ciertamente, de color de rosa. Pero aquí se trata de las personas solamente en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones de clase e intereses”¹⁶⁵. Y estudiando el proceso de intercambio, Marx señala: “Las personas existen aquí las unas para las otras sólo como representantes de la mercancía y por tanto como propietarios de mercancías. Encontraremos en el curso del desarrollo que las máscaras de carácter económicas de las personas son sólo personificaciones de las relaciones económicas, como portadoras de las cuales éstas se enfrentan mutuamente”¹⁶⁶. De aquí el reproche de Marx al profesor Wagner, ese *vir obscurus* que no ha reparado en que “mi método *analítico*, que no arranca *del* hombre, sino del período de la sociedad

¹⁶² MEW 42, p. 187.

¹⁶³ Fernández Liria, C., *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Universidad Libertarias/Proudhufi, Madrid, 1992, p. 36.

¹⁶⁴ MEW 42, p. 176

¹⁶⁵ MEW 23, p. 16.

¹⁶⁶ MEW 23, p. 100.

económicamente dado, no guarda ni la más remota relación con ese método de entrelazamiento de conceptos que gustan de emplear los profesores alemanes [...]"¹⁶⁷. El método de Marx, pues, arranca del "período de la sociedad económicamente dado", un determinado todo dado históricamente que habrá que estudiar, en este caso, desde el punto de vista de su estructura económica; y para ello *no* puede arrancar del hombre porque, como señala Althusser, las relaciones sociales de ese todo no se dejan pensar a partir del fantasma de una esencia o naturaleza humana, "el hombre", ni siquiera por "los hombres", como una relación intersubjetiva ni psicológica, ya que se trata de una relación doble, "una relación entre grupos de hombres concerniente a la relación existente entre estos grupos de hombres y las cosas, los medios de producción"¹⁶⁸. Esta relación distribuye a la vez a los hombres en clases y según su relación con las cosas. Sería una enorme mistificación, dice Althusser, reducir las relaciones sociales a relaciones entre hombres.

No se está haciendo aquí, entiéndase, un juicio de carácter general que concerniera a un tipo de antropología fundamental, o mejor dicho, la ausencia de la misma, donde el hombre y sus actos serían meros efectos de superficie respecto de una trama material de relaciones determinante del resto de realidades. Como veremos más adelante, la estructura no es omnímoda, nunca puede generar sus efectos de forma que produzca unívocamente toda la realidad. Pero si se trata de estudiar esa estructura como estructura, naturalmente hay que aislarla teóricamente mediante un proceso de abstracción y contemplarla en su funcionamiento puro, sin tener en cuenta, al menos en un primer momento, sus interacciones con otras instancias de lo real. Por ello matizaríamos la afirmación de Althusser de que si Marx reduce a los hombres a "portadores de una función", es porque en la realidad capitalista son efectivamente eso; y aun habría que añadir, diríamos nosotros, son eso *entre otras cosas*. Los individuos son de suyo, podríamos decir según la expresión de Aristóteles, uno en cuanto al número, muchos en cuanto al ser: el individuo, además de la estructura económica, ocupa otros lugares o está inserto en otros ámbitos o estructuras. Se trata en la labor teórica que se apropia de un todo complejo de aislar una determinada dimensión de ese todo, no pretendiendo, en ningún caso, reducir la concreción compleja efectiva de ese todo a esa única dimensión.

¹⁶⁷ Marx, K., "Randglossen zu A. Wagners 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'", en: MEW 19, p. 371.

¹⁶⁸ Althusser, L., "Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens", en: *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, Madrid, Akal, 2008, p. 243.

De todas formas, no deja de ser digno de señalarse la inaudita eficacia determinativa en cuanto al ser de la totalidad de lo que hay que posee una estructura como la capitalista: ésta es capaz de imponer una lógica especialmente cosificada y no dependiente de decisión, voluntad o acción personal alguna. Esto opera a todos los niveles: lo hemos visto ya en cuanto a la determinación del ser de las cosas como mercancías, pero vale igualmente para los seres humanos. Al contrario que en las sociedades precapitalistas, en la sociedad capitalista la explotación no se basa en una relación personal de dependencia y poder, como podía ser el caso del siervo o el esclavo, sino que trabajadores y capitalistas son formalmente libres e iguales, sin privilegios jurídicos. Que la relación de dominio no es personal también vale para los capitalistas: al contrario que en sociedades pre-capitalistas, donde el producto de la explotación servía para el consumo inmediato de necesidades de las clases dominantes (ya fueran lúdicas, bélicas, etc.), en sociedades capitalistas el fin inmediato de la producción no es la satisfacción de ninguna necesidad, tampoco las de la clase dominante, sino la valorización del capital, el movimiento incesante de una cantidad cada vez mayor: “Frente a la mentalidad de la vieja nobleza, que, como Hegel dice correctamente, ‘consiste en el consumo de lo presente’ y que particularmente se extiende también al lujo de los servicios personales, para la economía burguesa fue decisivamente importante anunciar la acumulación del capital como primer deber ciudadano y predicar incansablemente que uno no puede acumular si devora todo su beneficio, en lugar de gastar una buena parte del mismo en el empleo de trabajadores productivos adicionales, que aportan más de lo que cuestan”¹⁶⁹. Así, en la acumulación capitalista, también el disfrute del individuo capitalista es totalmente incidental y subordinado, hasta tal punto que Marx puede llegar a decir que “En la medida en que su hacer es únicamente una función del capital, que en él recibe voluntad y conciencia, su propio consumo privado cuenta para él como un robo hacia la acumulación de su capital, así como en los libros de cuentas italianos los gastos privados del capitalista figuran en la hoja del “debe” al capital”¹⁷⁰. El capitalista se ve forzado por la competencia a aumentar continuamente su productividad, no necesariamente para enriquecerse, sino para no quebrar: como señala Heinrich, “En el capitalismo, el ‘afán desmesurado de lucro’ que se critica a veces no es una deficiencia moral del individuo, sino una necesidad para su

¹⁶⁹ MEW 23, pp. 614-615.

¹⁷⁰ MEW 23, p. 619. Esta tendencia es especialmente patente en los inicios históricos del capitalismo, donde la abstinencia del capitalista era favorable a un máximo aumento de la productividad y la acumulación. Sin embargo, con el desarrollo del mismo, y la extensión consiguiente de mecanismos como la especulación y el crédito, un cierto grado de derroche y consumo se hace económicamente necesario.

supervivencia como capitalista"¹⁷¹. Lo que en el avaricioso que atesora es una manía personal, el afán ilimitado de enriquecimiento, "para el capitalista es el efecto del mecanismo social, en el cual es el sólo una rueda de engranaje"¹⁷². El capitalista no es más que *capital personificado*: "Las funciones que ejerce el capitalista son solo las funciones del capital -del valor que se valoriza a sí mismo mediante la absorción de trabajo vivo- ejercidas con **conciencia** y **voluntad**. El capitalista funciona sólo como capital *personificado*, el capital como persona, igual que el trabajador sólo lo hace como trabajo personificado, [...]"¹⁷³.

El capitalismo es una relación sistémica que supone coacción para todos los individuos sujetos a ella, tanto para trabajadores como para capitalistas. Marx lo dice: "La autovalorización del capital -la creación de plusvalor- es, por tanto, el fin determinante, dominante y omnicomprendido del capitalista, el motivo y contenido absolutos de su hacer, que de hecho no es sino el motivo y el fin racionalizados del acaudalador -*un contenido bien pobre y abstracto que deja aparecer al capitalista por un lado tan sometido a la esclavitud de la relación capital como, si bien desde otra cara, en el polo opuesto, al trabajador*"¹⁷⁴. Queriendo recoger esta autonomía y vida propia de la estructura del capital por respecto a los individuos sometidos a ella, Marx habla de una "[...] sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas. [...]. Proviene de la circulación, retorna a ella, se conserva y multiplica en ella, regresa de ella acrecentado y reanuda una y otra vez, siempre, el mismo ciclo D - D', dinero que incuba dinero -*money which begets money*-, reza la definición del capital en boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas"¹⁷⁵. En otra ocasión Marx se refiere al capital del siguiente modo:

En tanto el capitalista transforma dinero en mercancías que servirán como material para un nuevo producto o como materiales para el nuevo proceso de trabajo, en tanto que incorpora

¹⁷¹ Heinrich, M., *Crítica de la economía política*, op. cit., p. 35.

¹⁷² MEW 23, p. 618.

¹⁷³ Marx, K., "Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses", op. cit., p. 64. Lo retoma en *El Capital*: "En su condición de vehículo consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista. Su persona, o, más precisamente, su bolsillo, es el punto de partida y de retorno del dinero. El contenido objetivo de esa circulación -la valorización del valor- es su fin subjetivo, y sólo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como capitalista, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad. Nunca, pues, debe considerarse el valor de uso como fin directo del capitalista Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento infatigable de la obtención de ganancias" (MEW 23, p. 167)

¹⁷⁴ Marx, K., "Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses", op. cit., p. 65 (cursiva nuestra).

¹⁷⁵ MEW 23, p. 170.

fuerza de trabajo viva a su objetividad muerta, decimos, transforma valor, esto es, trabajo muerto, pasado, objetivado, en capital, valor que se valoriza a sí mismo, un monstruo animado que comienza a "trabajar" 'cual si tuviera dentro del cuerpo el amor' [*als hätt' es Lieb' im Leibe*, Goethe, *Faust*]¹⁷⁶.

Este monstruo hace caso omiso de los ritmos, necesidades, medida o fines que los seres humanos pretendan imponerle: "La circulación del dinero como capital es, por el contrario, un fin en sí, pues la valorización del valor existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar. El movimiento del capital es, por ende, carente de medida"¹⁷⁷.

Hay que entender, entonces, que "capitalista" o "trabajador" en la estructura capitalista no significan tales o cuales personas, individuos determinados, sino nada más que el nombre de un punto de una relación, un lugar vacío en la estructura de producción que los distintos individuos van ocupando; y es ésta una estructura que posee de suyo autonomía, que no se reduce a las personas individuales "capitalistas" sino que, antes bien, las antecede y hace que sean justamente lo que son en tanto capitalistas:

Los socialistas dicen, ciertamente, que necesitamos capital pero no a los capitalistas. El capital aparece aquí como una mera cosa, no como relación de producción que, reflejada en sí misma, es justamente el capitalista. Puedo, por cierto, separar el capital de este capitalista individual y transferirlo a otro. Pero al perder el capital, pierde la cualidad de ser capitalista. El capital, por consiguiente, es perfectamente separable de tal o cual capitalista, pero no *del* capitalista, que en cuanto tal se contrapone al trabajador.¹⁷⁸

Como se verá detalladamente a lo largo del siguiente capítulo, pues en esto consiste la idea misma de "fetichismo", realidades como el capital, la mercancía o el dinero, a pesar de existir ciertamente encarnados en entidades cósmicas, físicas (metales, bienes de consumo, máquinas...), no pueden empero considerarse meras cosas, ya que expresan, median, y con ello ocultan, relaciones históricamente constituidas. Precisamente en el pasaje de donde antes extraíamos la cita acerca de la sociedad le reprocha Marx a Proudhon no saber distinguir entre el producto, en principio existente en toda configuración social, y el capital como la determinación social específica –Marx dice muchas veces; la *differentia specifica*– que éste adopta bajo determinadas condiciones, a saber, en la sociedad burguesa:

¹⁷⁶ MEW 23, p. 209.

¹⁷⁷ MEW 23, p. 167.

¹⁷⁸ MEW 42, p. 211.

Nada más falso que la manera en que tanto los economistas como los socialistas consideran la sociedad con relación a las condiciones económicas. Proudhon, por ejemplo, dice contra Bastiat (XVI, 29): “La *différence pour la société* entre capital et produit n’existe pas. Cette *différence* est toute *subjective* aux individus” [*Para la sociedad* no existe la diferencia entre capital y producto. Esta diferencia es enteramente *subjetiva* en los individuos] [...]. La diferencia entre producto y capital es justamente ésta, que el producto como capital expresa una relación determinada, perteneciente a una forma social histórica. La presunta consideración desde el punto de vista de la sociedad no significa otra cosa que perder de vista las *diferencias* que precisamente expresan la *relación social* (relación de la sociedad burguesa). [...] Como si alguien quisiera decir: desde el punto de vista de la sociedad no existen esclavos y *citizens* [ciudadanos]: éstos y aquéllos son hombres. Más bien lo son fuera de la sociedad. Ser esclavo y ser *citizen* constituyen determinaciones sociales, relaciones entre los hombres A y B. El hombre A, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad. Lo que aquí dice del capital y el producto el señor Proudhon, significa en él que desde el punto de vista de la sociedad no existe diferencia alguna entre capitalistas y trabajadores; una diferencia que sólo existe, justamente, desde el punto de vista de la sociedad.¹⁷⁹

Tenemos, pues, que el capital puesto en la totalidad de sus relaciones es una cierta estructura o trama de relaciones, lo cual nos ha obligado a replantear la comprensión de qué pueda significar “individuo”, “trabajador” o “capitalista” en ella.

2. 2. ¿Orden histórico, orden lógico? Schelling, Hegel y la *Gliederung* como totalidad.

El capital es, pues, una estructura. Dando un paso más, tenemos que destacar que Marx se refiere en repetidas ocasiones al modo de producción capitalista mediante una constelación de conceptos que apuntan siempre a un cierto “todo” o “totalidad” cualificados como estructurados y complejos. Así, Marx afirma en una carta: “El modo de producción es un todo estructurado dialécticamente” [*ein dialektisch gegliedertes Ganze*].¹⁸⁰ Y en la “Introducción” del 57: “no se trata de la relación que las relaciones económicas toman históricamente en la sucesión de distintas formas de sociedad. Aun menos de su orden de sucesión “en la idea” (Proudhon), (representación nebulosa del movimiento histórico). Sino de su combinación articulada [*Gliederung*] dentro de la sociedad burguesa moderna.”¹⁸¹ Hay

¹⁷⁹ MEW 42, p. 176.

¹⁸⁰ Marx, K., “Brief an Engels 31 Juli 1865”, en: MEW 31, p. 132.

¹⁸¹ MEW 42, p. 28.

que ocuparse entonces de este concepto de *Gliederung*, articulación o totalidad articulada y estructurada que está en juego en el análisis de Marx, lo cual, como veremos, exigirá una confrontación con algunos clásicos del idealismo alemán.

Anticipando cuestiones que veremos detalladamente en el apartado siguiente, Marx elabora en esta Introducción el único método científicamente correcto para aprehender un país o “apropiarse teóricamente de lo concreto”¹⁸². Marx establece una distinción entre “objeto de pensamiento”, o constructo teórico con el que nos apropiamos teóricamente de lo real, y “sujeto real”, en este caso la totalidad de la sociedad, que, dice Marx, tanto antes como después del proceso de conocimiento permanece con una existencia autónoma y autosuficiente fuera de la cabeza pensante: es el presupuesto de todo pensamiento, que lo antecede y le resiste. Hay, pues, dos objetos: objeto real y objeto de conocimiento, y los correspondientes procesos que les traen a la existencia: proceso real y proceso de conocimiento. Justo aquí, y es q lo que íbamos, introduce Marx una pregunta decisiva: “Pero, estas categorías simples [con las cuales comienza el proceso de conocimiento, nota nuestra], ¿no tendrían también una existencia independiente histórica o natural antes de las más concretas [que vienen al final en el proceso de conocimiento, nota nuestra]?”¹⁸³ En otras palabras: ¿hay alguna correspondencia entre el orden lógico, el orden del conocimiento (de categorías simples a las más concretas) y el orden histórico real (de lo anterior en el tiempo a lo posterior)? ¿El orden del pensar corresponde al orden del ser?

Marx responde dando ejemplos de diversas categorías simples como propiedad, dinero o trabajo. En algunos casos, como en el de la propiedad, parece que efectivamente los objetos que designan estas categorías existen desde las formas más antiguas y simples de sociedad: “En esta medida, el camino el pensar abstracto que se eleva desde lo simple a lo combinado, se correspondería con el proceso histórico efectivamente existente”¹⁸⁴. Pero también constatamos, al contrario, que existen formas casi prehistóricas de sociedad donde aparecen las categorías más complejas y desarrolladas, como división desarrollada del trabajo, cooperación, etc. Por otra parte, si bien es cierto que una categoría simple como el dinero hizo su aparición ya desde la Antigüedad, incluso entre sus pueblos más desarrollados, griegos y romanos, el dinero sólo jugaba un papel secundario y en modo alguno impregnaba todas las relaciones sociales, siquiera las económicas. Parece pues, que

¹⁸² MEW 42, pp. 21.

¹⁸³ MEW 42, p. 22.

¹⁸⁴ MEW 42, p. 23.

estas categorías sólo alcanzan su existencia plena, intensiva y extensiva en sociedades más desarrolladas como la moderna sociedad burguesa. Lo mismo cabe decir del trabajo como magnitud abstracta, como gasto de fuerza de trabajo sin más jugando un rol económico, al margen de todas sus realizaciones concretas cualificadas (carpintería, sastrería, alfarería, etc):

Así, las abstracciones más generales sin más surgen solamente en el desarrollo más rico y concreto, donde algo Uno aparece como común a muchos, como común a todos. Entonces ya no cabe pensarlo de forma específica [...]. La abstracción más simple, entonces, que la economía moderna coloca en la cumbre y que expresa una relación primigenia y válida para todas las formas de sociedad, aparece sin embargo en esta abstracción como prácticamente verdadera tan sólo como categoría de la sociedad moderna¹⁸⁵.

Este ejemplo mostraría que las categorías más abstractas como el trabajo, a pesar de su validez para todas las épocas -precisamente por su carácter abstracto-, son, como abstracción determinada, también el producto de relaciones históricas muy concretas y sólo poseen validez plena dentro de estas relaciones.

Pero, entonces, ¿qué responde Marx a nuestra pregunta sobre la correspondencia del orden lógico y el histórico? Pues no responde. En el fragmento que acabamos de repasar, da tanto ejemplos donde la creciente complejidad de las categorías corresponde a la creciente complejidad de la sucesión históricas, como ejemplos donde es a la inversa, las categorías más simples aparecen en las sociedad históricamente más desarrolladas, o las categorías complejas en sociedades primitivas.

En otras palabras, esta *no* era la pregunta: *no se trataba de si el orden lógico sigue o invierte el orden histórico*, no se trataba de la correspondencia directa o inversa entre dos órdenes lineales, el orden de las categorías y el orden histórico. Indirectamente, al mostrar que no hay patrón común, Marx *recusa la pregunta* por la correspondencia entre ambos órdenes. Como ha señalado Althusser, tenemos aquí en juego uno de los puntos álgidos del debate sobre *El capital*: si hay identidad entre el orden llamado “lógico” de las categorías y el orden “histórico” real. Los intérpretes no logran salir de este problema, dice Althusser, porque se niegan a plantearlo en sus términos adecuados, es decir, en el campo de la *problemática* requerida por este problema. *El capital*, o este texto que analizamos ahora, nos da una serie de respuestas sobre la correspondencia o no entre el orden lógico y el orden

¹⁸⁵ MEW 42, p. 25.

histórico, pero son respuestas sin pregunta explícita: ellas nos obligan a plantear la pregunta no formulada a la cual esas preguntas son respuesta. Y aquí se juega todo: “Es evidente que esta cuestión se refiere a la relación entre el orden lógico y el orden histórico, pero al pronunciar estas palabras no hacemos sino retomar los términos de las respuestas: lo que gobierna, en último término, el planteamiento (y por lo tanto, la producción) de la pregunta es la definición del campo de la problemática en el cual esa pregunta (ese problema) debe plantearse”¹⁸⁶. El escollo para Althusser es que la mayoría de intérpretes plantean esta pregunta en el campo de una problemática “empirista”, tratando de demostrar que el orden lógico, que es por esencia idéntico al orden real, no puede sino seguir al orden real; o, su estricta inversión, en el campo de una problemática “hegeliana”, tratando de demostrar que el orden real, que es por esencia igual al orden lógico, que no es más que su existencia efectiva, no puede sino seguir al orden lógico. Se trata de una inversión que deja intacta una misma estructura fundamental presente en ambas posturas: la identidad *de iure* de lo lógico y lo real, del ser y el pensar. Veremos en el apartado siguiente como toda la operación teórica de Marx consiste justamente en desmontar esta identidad, no sólo de hecho, sino de derecho. Pero aquí ya percibimos como la literalidad del texto desplaza la cuestión, aun sin advertirlo explícitamente. Tras plantear el catálogo de ejemplos de categorías y de órdenes lógicos e históricos, el pasaje siguiente dice:

La sociedad burguesa es la más desarrollada y multilateral organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su articulación [*Gliederung*], proporcionan a la vez una visión de la articulación y de las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc.¹⁸⁷

Es decir, la cuestión queda automáticamente desplazada desde una presunta correspondencia biunívoca, directa o inversa, entre el orden teórico y el histórico, hacia la comprensión de una totalidad articulada que es la más compleja, desarrollada y multilateral. Dieter Wolf ha formulado con acierto de qué se trata en esta totalidad:

Con la generalización de las relaciones del capital, la sociedad burguesa se ha desarrollado históricamente hasta tal punto que se produce y se reproduce como un conjunto económico social en el comportamiento inconsciente-consciente de los hombres entre sí y

¹⁸⁶ Althusser, L, *Para leer El capital*, op. cit., p. 53.

¹⁸⁷ MEW 42, p. 25-26.

hacia la naturaleza, un conjunto cuyos elementos y áreas se condicionan e influyen recíprocamente en un simultáneo estar juntos y en sucesión. El proceso de reproducción capitalista se revela así como un *sistema social complejo*, a través de lo cual posee, de modo históricamente específico, el carácter de una *auto-organización*¹⁸⁸.

Consecuentemente, se plantea en el texto de Marx acto seguido el problema, que de nuevo veremos desarrollado en el apartado siguiente, de cómo aprehender teóricamente esta auto-organización o articulación, ya dicho más concretamente: cómo aprehender con categorías que expresan “aspectos parciales” una articulación que es, en cambio, un todo. O, dicho de forma netamente hegeliana: el problema del comienzo: ¿por dónde comenzar a exponer [*darstellen*] una totalidad? Marx advierte lo siguiente: tratándose de la economía política,

Así como ocurre en la realidad, también en la cabeza: el sujeto, aquí la sociedad moderna burguesa, está dado, y las categorías por ello expresan formas de existencia, determinaciones de existencia, a menudo sólo aspectos parciales de esta sociedad determinada, de este sujeto; por lo tanto, ella no comienza en modo alguno, *tampoco científicamente*, allí donde se habla de ella sin más¹⁸⁹.

La sociedad no comienza científicamente, o su exposición científica no comienza, advierte Marx, allí donde meramente se empieza a hablar de ella, o por donde parece natural empezar a hablar de ella. Éste será, en suma, el problema: cómo producir un objeto de conocimiento, un “objeto de pensamiento” hecho de categorías sucesivas, que recoja la multilateralidad de una organización articulada y compleja que es un todo simultáneo. La cuestión ya era expresada con todo rigor en *Miseria de la filosofía*: “¿Cómo podría la mera fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, ella sola explicar el cuerpo de la sociedad, en el cual todas las relaciones coexisten simultáneamente y se sostienen entre sí?”¹⁹⁰ Veremos en el apartado I. 3 cómo transcurre esta exposición científica, que será dialéctica; por el momento retengamos que el objeto del que se trata para Marx es la sociedad burguesa, aquí dicho con vocabulario hegeliano, o, en términos más técnicos de *El capital*, del modo de producción capitalista, concebido como totalidad articulada o *Gliederung*.

¹⁸⁸ Wolf, D., “Warum konnte Hegels Logik Marx große Dienste leisten?”, op. cit.

¹⁸⁹ MEW 42, p. 27.

¹⁹⁰ Marx, K., *Das Elend der Philosophie*, en: MEW 4, p. 131.

El final de la Introducción remata la caracterización del objeto propio de Marx y reafirma de nuevo que, como bien hacía notar Althusser, de lo que *no* se trata es del problema de la correspondencia entre orden lógico e histórico:

Sería inapropiado y falso dejar sucederse a las categorías económicas en la secuencia en la que fueron las determinantes históricamente. Más bien su secuencia está determinada por la relación que tienen unas con otras en la sociedad burguesa, y que es exactamente la contraria a la que podría parecer su secuencia natural o que corresponde al desarrollo histórico. No se trata de la relación que las relaciones económicas toman históricamente en la sucesión de distintas formas de sociedad. Aun menos de su orden de sucesión “en la idea” (Proudhon), (representación nebulosa del movimiento histórico). Sino de su articulación [*Gliederung*] dentro de la sociedad burguesa moderna.¹⁹¹

En palabras de Althusser: “El objeto de estudio de Marx es, pues, la sociedad burguesa actual, la que es pensada como un *resultado* histórico; pero al comprensión de esta sociedad, lejos de pasar por la teoría de la génesis de este resultado, pasa al contrario, exclusivamente, por la teoría del ‘cuerpo’, es decir, de la *estructura actual de la sociedad*, sin que su génesis intervenga para nada”¹⁹². Se trata de tomar a la sociedad como un cuerpo que funciona de hecho, estudiarla como estructura, haciendo total abstracción de la sociedad como resultado de un proceso histórico. Por ello las categorías no deben aparecer recogiendo el proceso histórico que resulta en la sociedad, sino recogiendo la articulación interna simultánea de esa sociedad¹⁹³. El texto acaba con un índice provisional en cinco apartados, del cual resaltamos el comienzo: “1) Las determinaciones generalmente abstractas, que por ello, corresponden más o menos a todas las formas de sociedad, pero en el sentido discutido arriba. 2). *Las categorías que constituyen la articulación interna [innere Gliederung] de la sociedad burguesa* y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad el suelo. Su relación mutua. Ciudad y campo. Las tres

¹⁹¹ MEW 42, p. 28.

¹⁹² Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., p. 72.

¹⁹³ Para Althusser, esta aprehensión de la articulación interna, o producción del “efecto conocimiento”, se logra mediante “formas” o criterios internos científicos que dotan a un conocimiento determinado el carácter de conocimiento (y no, por ejemplo, de resultado histórico de un pueblo determinado). Estas formas funcionan en el interior del discurso científico imponiendo a las categorías pensadas “un orden regulado de aparición y de desaparición.” Estas categorías en orden son la “diacronía” de una “sincronía” fundamental: “la sincronía representa la estructura de organización de los conceptos en la totalidad-de-pensamiento o *sistema* (o, como dice Marx, “síntesis”); la diacronía, el movimiento de sucesión de los conceptos en el discurso ordenado de la demostración. Las formas de orden del discurso en la demostración no son sino el desarrollo de la *Gliederung*, de la combinación jerarquizada de los conceptos en el *sistema* mismo.” (Ibid., p. 75).

grandes clases sociales [...]”¹⁹⁴. El proyecto teórico de Marx, entonces, consiste en aprehender mediante categorías este peculiar objeto, la totalidad estructurada de la sociedad burguesa. En resumen de Althusser:

Es precisamente esta *Gliederung*, esta totalidad-articulada-de-pensamiento lo que se trata de producir en el conocimiento, como objeto de conocimiento, para llegar al conocimiento de la *Gliederung* real, de la totalidad-articulada-real, que constituye la existencia de la sociedad burguesa. El orden en que la *Gliederung* de pensamiento es producida es un orden específico, el orden mismo del análisis teórico que Marx lleva a cabo en *El capital*, el orden de la unión, de la “síntesis” de los conceptos necesarios para la producción de este todo-de-pensamiento, de este concreto-de-pensamiento que es la teoría de El capital. El orden en que estos conceptos se articulan en el análisis es el orden de la demostración científica de Marx: no tiene ninguna relación directa, biunívoca, con el orden en que tal o cual categoría ha aparecido en la historia¹⁹⁵.

Hasta aquí la “Introducción”. A partir de lugares puntuales en los *Grundrisse*, podemos seguir caracterizando esta totalidad articulada que constituye el objeto de Marx. Lo primero que hay que decir es que esta totalidad no es una entidad fija e inmóvil, sino que su condición es histórica: es sujeto de un devenir por el cual, inserta en el tiempo, llega a ser lo que es a partir de otra cosa. Su existencia comienza en el tiempo histórico a partir del momento en que comienzan a formarse aquellos supuestos que constituyen su estructura, y se consuma cuando todas las relaciones que la constituyen llegan a subsumirse bajo la forma capitalista: “este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene sus supuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente en que se subordina todos los elementos de la sociedad, o en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquella. De esta manera llega a ser históricamente una totalidad. El devenir hacia esa totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo”¹⁹⁶. Se subraya así, por un lado, la “organización interna”, por otro la “ley del movimiento”: como hemos visto ya, el aspecto estructural y el aspecto genético. Ambas cosas no se contradicen, sino que han de ser aprehendidas en su unidad: en la formulación de Zelený, se trata de “entender el modo de producción capitalista como estructura que nace, evoluciona y perece [...] expresar el carácter de un determinado tipo, organismo o todo determinado que está en desarrollo o

¹⁹⁴ MEW 42, p. 28. Cursiva nuestra.

¹⁹⁵ MEW 42, p. 54.

¹⁹⁶ MEW 42, p. 189.

evolución, lo que quiere decir *practicar un análisis genético-estructural*¹⁹⁷. Cuando el modo de producción capitalista se ha constituido así como totalidad plena, esto significa que ha conseguido subsumir bajo la forma que le es propia, es decir, la forma capitalista, todos los elementos y relaciones de la sociedad. Ocurre entonces que cada relación presupone a las demás en esta forma económica capitalista: por ejemplo, el trabajo como (con la forma económica de) trabajo asalariado presupone los medios de producción como (con la forma económica de) capital.

En la Introducción se planteaba este mismo problema. Parecería natural, dice Marx, comenzar la exposición por la renta del suelo, puesto que la tierra es la fuente de todo bien y producción. Pero nada sería más falso:

En todas las formas de sociedad es una determinada producción y sus relaciones la que ejerce la influencia y dota de rango a todas las demás [...]. La renta del suelo no puede ser comprendida sin el capital. El capital bien puede ser entendido sin la renta del suelo. El capital es el poder económico que lo gobierna todo en la sociedad burguesa. Debe constituir tanto el punto de partida como el punto de llegada y ser desarrollado antes de la renta del suelo. Después de haber sido contemplado por sí mismos [el capital y la renta del suelo *bajo su forma económica capitalista*, nota nuestra], debe contemplarse su relación mutua¹⁹⁸.

De esta forma, cuando cada relación presupone a todas las demás, cada una es para la otra algo dado, como es patente en las analogías que Marx realiza con los organismos: “Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa, y así todo lo puesto [*das Setzte*] es al mismo tiempo pre-supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico”¹⁹⁹. Precisamente por hallarse imbricadas las relaciones al modo de un organismo, puede y debe reconocerse su unidad incluso en el caso de procesos que en un principio son extrínsecos, que están yuxtapuestos y no coinciden en el tiempo y en el espacio, como la producción y el intercambio: “En líneas generales esa unidad interna debe preservarse, en la medida en que el conjunto de la producción reposa en el capital, es decir, en la medida en que éste debe realizar todos los elementos necesarios de su autoformación y contener todas las condiciones para la realización efectiva de la misma”²⁰⁰. Hay que encontrar entonces, al mismo tiempo, “la necesidad interna de lo que pertenece a sí

¹⁹⁷ Zelený, J., *La estructura lógica de El capital de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 21-22.

¹⁹⁸ MEW 42, p. 27.

¹⁹⁹ MEW 42, p. 189.

²⁰⁰ MEW 42, p. 307.

como unido y la existencia autónoma y recíprocamente indiferente de los mismos”²⁰¹: pues los momentos pueden encontrarse o no en el espacio y en el tiempo, concordar o no, y sin embargo les vincula una necesidad interna. Así, se exige aprehender la unidad inmanente no ya de momentos de un proceso, sino incluso de procesos independientes entre sí: “Aun así, en modo alguno hemos terminado. La contradicción entre la producción y la valorización – cuya unidad es el capital según su concepto– debe concebirse de manera aun más inmanente, más que como mera manifestación indiferente, al parecer independiente, de los diversos momentos del proceso, o más bien de la totalidad de los procesos entre sí”²⁰².

Ahora bien, nada sería más falso que inferir de esta presuposición y relación mutua de los distintos momentos de la totalidad capitalista una fusión de las determinaciones en una especie de Todo oscuro e indeterminado, una totalidad del tipo de, como diría Hegel, “la noche donde todos los gatos son pardos”. Marx es claro: “El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferencias dentro de una unidad”²⁰³. Se trata de entender que una cierta producción determina “relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos”, y ella misma “bajo su forma unilateral, es a su vez determinada por otros momentos [...] Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre en todos los conjuntos orgánicos”²⁰⁴. El dejarse llevar por una representación demasiado fácil de la unidad como todo indiferenciado, como hacen los burgueses cuando arrojan en la misma indistintamente sus diversas representaciones -una “olla podrida”, gustaba de decir Marx citando a Calderón-, está al alcance de la mano. Dado que, por ejemplo, hay una cierta identidad inmediata entre producción y consumo (consumo productivo y producción consumidora), el uno es medio para el otro, y el uno solo encuentra

²⁰¹ MEW 42, p. 318.

²⁰² MEW 42, p. 318. Este es precisamente el punto de vista de los economistas habituales. Marx critica a los adversarios de la economía política que, en verdad, por mucho que le reprochen a ésta disociar las conexiones, se colocan a su mismo nivel, o aun por debajo. En efecto, suelen criticar, por ejemplo, que los economistas hacen mal en situar a la producción como momento principal del proceso económico, siendo así que la distribución tendría una importancia similar. Esta acusación comparte el presupuesto principal de aquellos a quienes se dirige: justamente, que la distribución está situada al lado de la producción, “como una esfera autónoma, independiente. O los momentos no serían concebidos en su unidad.” Marx sólo guarda ironía para esta comprensión limitada y unilateral: “como si esta disociación hubiera pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad, ¡como si aquí se tratara de una igualación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!” (MEW 42, p. 11). Los socialistas utópicos como Proudhon comparten estas ilusiones atomizadoras pequeño-burguesas al concebir, por ejemplo, que es posible modificar la distribución dejando incólume la producción.

²⁰³ MEW 42, p. 20.

²⁰⁴ MEW 42, p. 20.

su consumación convirtiéndose en el otro, la conclusión parece fácil: “Nada más simple, entonces, para un hegeliano, que identificar producción y consumo [...] Considerar a la sociedad como un Sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo. En un sujeto, producción y consumo aparecen como momentos de un acto”²⁰⁵.

Marx bien podría haber dicho también “nada más fácil para un Schelling”; y no encontraría un ejemplo mejor que el propio Hegel para oponerse a esa concepción formalista, holista y mistificadora de la totalidad, propia del idealismo alemán en general y de, sí, algunos “hegelianos” en particular, pero a combatir la cual el propio Hegel dedica todas sus fuerzas. Y es que la mención a Hegel en este punto permite iluminar algo más esta noción de Marx de totalidad capitalista. Efectivamente, es correcto, y casi un lugar común, afirmar de Hegel, como de otros autores afines, que la categoría de “totalidad” desempeña un papel esencial; la cuestión es, naturalmente, de *qué clase de totalidad* estamos hablando, el carácter específico de esta totalidad. Como veremos, pese a la mención despectiva de Marx a “un hegeliano”, la noción de totalidad de Hegel puede ser más bien un punto de apoyo para combatir dicha concepción formalista y vacía. Lukács, en su famoso ensayo sobre el joven Hegel²⁰⁶, teniendo en cuenta también textos de madurez del filósofo, ha reconstruido la crítica de Hegel a Schelling de tal modo que permite mostrar muy bien la especificidad de la concepción hegeliana de la totalidad y la medida en que Marx, pese al rechazo a los “hegelianos”, puede estar asumiéndola aquí.

Hegel, nada más presentar de modo muy sintetizado su proyecto teórico en el “Prólogo” a la *Fenomenología* como un “[...] colaborar en que la filosofía se acerque a la forma del saber [*Wissenschaft*], es decir, se acerque a aquella meta en que pueda deponer el nombre de amor al saber y convertirse en un saber efectivo”, advierte que en esa empresa, así como “[...] al afirmar de la verdad que es sólo en el *concepto* donde tiene el elemento de su existencia,”²⁰⁷ va en contra del espíritu de la época. Pues lo propio de la época, más bien, es considerar que lo verdadero sólo existe como “intuición”, “saber inmediato de lo Absoluto”, “religión”, etc., de modo que la forma que se exige para la filosofía es lo contrario del concepto, “el sentimiento y la intuición, el sentimiento y la visión sin concepto”. Schelling sería, a juicio de Lukács, el exponente privilegiado de precisamente esto. Véase lo que dice el alemán a propósito de la intuición intelectual como modo de conocimiento de lo Absoluto:

²⁰⁵ MEW 42, p. 15.

²⁰⁶ Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit.

²⁰⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 114-115.

“Se llama intuición porque la esencia del alma, que es una y lo mismo con lo Absoluto, no puede tener con éste sino una relación *inmediata*”²⁰⁸. De este modo Schelling excluye el conocimiento vulgar conceptual, separado por un abismo de este acceso directo al absoluto, accesible sólo a unos pocos seres privilegiados y del que el autor indica que se basaría en la capacidad creadora a modo de una “poesía de la filosofía”²⁰⁹. Hegel, por su parte, se burla de este temor al entendimiento y al concepto y lo considera pura barbarie, pues el bárbaro, en efecto, se asusta ante un teorema geométrico, cree que también podría ser de otro modo, y se refugia en la intuición: “*La razón sin entendimiento no es nada, y el entendimiento es en cambio algo incluso sin la razón*”²¹⁰, llega a decir. La razón totalizadora no es nada sin el entendimiento determinante. Por eso Hegel, contra Schelling, subordina la religión y el arte, como forma de captación del Absoluto, a la filosofía; y por eso, en las antípodas del anhelo de un tipo de intuición más propia de un poeta que de un filósofo, exige de la ciencia “*inteligibilidad general*”: “La forma intelectual de la ciencia es o representa el camino ofrecido a todos y el camino que todos pueden hacer por igual, y el poder llegar al saber racional por medio del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que se acerca a la ciencia; [...]”²¹¹. Por ello, también, tras pronunciar su conocido aserto “lo verdadero es el todo”, Hegel matiza: “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado [...]. El inicio, el principio, o lo Absoluto, tal como se lo empieza expresando en términos inmediatos, es sólo lo universal”²¹². Este comienzo inmediato no es sino la intuición schellingiana: generalidad abstracta que no aporta conocimiento alguno.

Pero, en fin, todas estas diferencias manan de un mismo punto fundamental. Como hemos señalado antes, todo se juega en la específica comprensión de qué signifique la “totalidad” para uno u otro autor. En Hegel, el elemento de lo negativo o de la diferencia - que en la existencia inmediata del espíritu, o sea en la conciencia, se muestra como diferencia entre ella y su objeto (externo)- es irreductible e insuperable, habita en el corazón

²⁰⁸ Citado en Ibid., p. 419.

²⁰⁹ Ibid., p. 419.

²¹⁰ Citado en Ibid., p. 420

²¹¹ Hegel., G. W. F., op. cit., p. 120. El sentido que apela al sentimiento interior liquida al que no comulgue con él, pues sólo reconoce a quien siente lo mismo, dice Hegel; “Con otras palabras: ese sentido común esta pisoteando las raíces mismas de la humanidad” (Ibid., p. 171). Sólo hay humanidad si hay comunidad, comunicación y acuerdo. De aquí también la importancia que otorga Hegel a la eliminación del lenguaje técnico en filosofía. Sobre este aspecto del lenguaje en Hegel, Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2006. “El tabique divisorio entre la *terminología* filosófica y la de la consciencia común tiene aún que perforarse”, dice Hegel en sus apuntes personales (Lukács, G., op. cit., p. 422).

²¹² Hegel., G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 125.

mismo del Absoluto: “Habrá que llegar a comprenderlo [lo negativo] asimismo como una desigualdad de la sustancia consigo misma”²¹³. La sustancia “es esencialmente lo negativo”, porque lo contiene tanto como distinción y determinación de los contenidos²¹⁴ como en la propia distinción conciencia–objeto.

Así, aunque al final del camino del saber se alcance la igualdad del saber con lo otro de él, no por ello la desigualdad “se tira simplemente por la borda” como la escoria de un metal, sino que “La desigualdad, en tanto que lo negativo, en tanto que el sí mismo, está todavía inmediatamente presente en lo verdadero mismo como tal”²¹⁵. Dice Lukács que “De acuerdo con esto, las contradicciones no se disuelven en la unidad [...]”²¹⁶: la desigualdad y lo negativo son intrínsecamente esenciales a la totalidad. En cambio, en Schelling, la totalidad es la unidad simple de las contradicciones, donde toda contrariedad se disuelve, todas las diferencias quedan canceladas. Rosenkranz reproduce el siguiente comentario sobre un curso de Hegel: “Habló explícitamente de *Schelling*, reconoció calurosamente sus grandes méritos, pero condenó la distinción sólo *cuantitativa* de la contraposición de lo absoluto en sí como mera indiferencia, en la que todo queda reducido a mero exceso o predominio de algún factor, sin que haya verdadera diferencia”²¹⁷.

En el concepto de totalidad de Hegel, entonces, se trata de preservar la desigualdad y la diferencia frente al vacío de lo indeterminado. Esto queda perfectamente recogido en el famoso reproche a Schelling que ahora podemos empezar a comprender en todo su alcance: “El contraponer este saber de que en el Absoluto todo es igual, el contraponerlo, digo, al conocimiento distinguiendo, diferenciador, o al conocimiento lleno, o al conocimiento que busca y exige llenarse, o lo que es lo mismo: el dar su *Absoluto* por la noche en la que, como

²¹³ Ibid., 139

²¹⁴ Se trata del principio spinozista: *omni determinatio negatio est*, toda determinación supone distinguirse de lo que no se es, ser- cama es no-ser-mesa, no-ser-silla, etc. Evidentemente, es también el presupuesto del método dialéctico empleado por Platón en el sofista: se busca determinar al sofista separándolo de lo que no es.

²¹⁵ Hegel, G. W. F., op. cit., p. 142.

²¹⁶ Lukács, G., op. cit., p. 423.

²¹⁷ Citado en Ibid., p. 425. En el “Prólogo” a la *Fenomenología*, Hegel profiere palabras durísimas contra la filosofía de la Naturaleza de Schelling en este mismo sentido, a la que acusa de tratarse de un formalismo semejante al de un pintor que sólo utilizara dos colores para retratar la infinita riqueza de lo sensible, embadurnando “todo lo que hay en el cielo, en la Tierra y en los abismos” con la monotonía de su limitado esquema cromático: y “que este procedimiento llegue a la vez a consumarse en forma de una absoluta pintura monocolor, en cuanto, avergonzándose incluso de las diferencias introducidas en el esquema, las considere pertenecientes solamente a la reflexión y, por tanto, decida hundirlas o sumergirlas en la vaciedad del Absoluto, a fin de generar la pura identidad absoluta, un color blanco carente de toda forma, el que esto pueda ocurrir, es algo que ya hemos notado más arriba.” Hegel, G. W. F., op. cit., p. 153.

suele decirse, todas las vacas son negras, es la ingenuidad del vacío que transe a tal conocimiento”²¹⁸.

Decimos que podemos empezar a comprender porque falta señalar todavía aún algo esencial: a saber, si las contradicciones no se disuelven en la unidad, “[...] tampoco los momentos y las partes en lo absoluto”. Es decir, se busca salvaguardar no sólo la diferencia o lo negativo sino, más concretamente, la integridad de los elementos, las partes, los contenidos determinados: el “conocimiento distinguiendo, diferenciador, lleno”; ¿lleno de qué? Pues de determinación, de contenidos. Dice Hegel en su libro de apuntes: “Lo esencial no es sólo la comprensión de la dependencia de lo particular respecto del todo, sino también, y con la misma importancia, que todo momento, incluso independientemente del todo, es el todo: y esto es profundizar en la cosa”²¹⁹. Esto es, ciertamente, se trata también de ver que cada cosa “es el todo”, pero no situándose en un punto de vista abstracto y general desde el que subsumir a todas las cosas en él, pasando por encima de ellas, sin entrar en su particularidad, afirmando de modo externo una conexión general. Sino que se trata de, pasando por las partes, introduciéndose en ellas, demorándose en ellas, pudiéndolas pensar por ellas mismas y desde sí mismas, llegar a poder ver su conexión con el todo, y que, en efecto, “son el todo”, pero sólo como resultado de, previamente, haber profundizado en la cosa por sí misma. El asunto es exactamente el mismo si lo llevamos al plano de la relación entre la cosa (el todo) y sus determinaciones (las partes): se reproduce, por así decirlo, a un nivel reducido, fractal, la misma dialéctica expuesta de las partes y el todo. A este nivel, Hegel exige reconocer a la cosa como sede de la autogeneración de la determinación, y a cada determinación como vida inmanente de la cosa: esto es, que la determinación tiene su sede en la cosa, en su todo, sí, pero también, y con la misma importancia, que la determinación es ella misma la vida de la cosa, el todo.

Hegel recapitula el rechazo al formalismo y su comprensión del método científico:

En lugar de entrar en el contenido inmanente de la cosa, [el entendimiento formal] tiene siempre a la vista el todo y se pone por encima de la existencia particular de la que habla, es decir, ni siquiera llega a verla en absoluto. Ahora bien, el conocimiento científico exige, más

²¹⁸ Ibid., p 122.

²¹⁹ Citado en Lukács, op. cit., p. 426.

bien, entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo: no perder de vista la interna necesidad de ese objeto y expresarla²²⁰

Sólo así podrá preservarse la “verdadera diferencia”, lo que de justicia le pertenece a la cosa, y a la vez abarcar la totalidad con la mirada: “Es así como el Todo simple abarcándose a sí mismo en conjunto y teniéndose a sí mismo a la vista emerge de la riqueza en la que su reflexión parecía perdida”²²¹.

Pues bien: creemos que el concepto de totalidad que maneja Marx en los fragmentos antes citados *tiene todo que ver* con éste de Hegel que acabamos de presentar. Hemos visto que la unidad en la totalidad capitalista –unidad dada por el hecho de que cada forma suponía a las demás bajo la forma económica específica capitalista, ya que, por así decirlo, el capital se pone así mismo o pone continuamente las condiciones de su propia perseverancia en el tiempo- , *debía poder* reconocerse incluso en el caso de procesos aparentemente extrínsecos, que en modo alguno aparecían en principio como momentos de un proceso unitario, sino, al contrario, como procesos independientes. Debía poder reconocerse, decía Marx, la “necesidad interna de la correspondencia” –nótese que la expresión “necesidad interna” es empleado por Hegel en la cita anterior- al mismo tiempo que la “manifestación indiferente” de los procesos. Y bien, ¿cómo es posible hacer esto? Decía Marx que entendiendo, por ejemplo, que “Una cierta producción determina relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos”, y ella misma “bajo su forma unilateral, es a su vez determinada por otros momentos [...]”. Es decir, sólo estudiando la naturaleza interna de la producción, –“el contenido inmanente de la cosa”, diría Hegel, su existencia individual, podemos entender qué relaciones “determinadas” establece el proceso de producción bajo esas condiciones con otros procesos y, a la vez, de qué forma es él misma determinada; es decir, sólo estudiando el proceso de producción podemos comprender en qué consiste *de forma determinada* su pertenencia a la totalidad. Como decía Hegel, no basta con vislumbrar la pertenencia de los momentos al todo, hay que poder mostrar desde los momentos que ellos son también el todo; “y eso es profundizar en la cosa”. Creemos que lo que pueda significar esto ha quedado ahora convenientemente precisado. Así, los procesos no son momentos que queden superados al integrarse en una totalidad que los anula, o, en la formulación de Marx: el resultado al que llegamos no es que todos “sean idénticos”. Esto es, no se puede afirmar sin más que “Todo es uno” y quedarse satisfecho

²²⁰ Hegel, G. W. F., op. cit., p. 155.

²²¹ Ibid.

con esa superficialidad. Bien al contrario. A lo que llegamos, a lo que tenemos que llegar tras el trabajo de “profundizar en la cosa” es, de nuevo en palabras de Marx, a “articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad”²²²: se mantienen las diferencias y las determinaciones a la vez que, haciéndolas perdurar como tales, se aprehende su vinculación con la totalidad.

En fin, creemos haber mostrado que el concepto de totalidad de Hegel, tal y como lo plantea desmarcándose del de Schelling, se ajusta a la noción de totalidad capitalista que presenta Marx, y, si bien no explícitamente -pues explícito es incluso el rechazo al enfoque “especulativo” del “sujeto único” presuntamente hegeliano-, al nivel sistemático se advierte una afinidad entre ambos conceptos.

Capítulo 3. Hegel y el “método dialéctico” como método de exposición.

3. 1. Comprensión de Marx del método dialéctico.

3. 1. 1. El sentido del método dialéctico como método “científico”. Concepto y realidad empírica.

Ya hemos desarrollado en qué medida creemos que el concepto de “*Gliederung*” puede ayudar a entender qué quiere decir Marx cuando habla de “construcción interna de la sociedad moderna”, o “el capital puesto en la totalidad de sus relaciones”. Pues bien, esta concepción del objeto determinará la exigencia de un tipo peculiar de *aprehensión teórica, exposición o método*. No se trataría tanto de un objeto que lleva consigo, como su mero calco, trasposición o reflejo, un determinado método de conocimiento, sino más bien de una cierta decisión acerca del ser del objeto a tratar, que, como ya hemos señalado, se trata nada menos que del ser de lo que hay en la sociedad moderna; y este ser, ciertamente, exige cumplir ciertos requisitos para mostrarse, marcados por su propia naturaleza y constitución. En la denominación de Zelený: “El análisis teórico que conduce a la realización de esa intención [aprehender el modo de producción capitalista como estructura que se desarrolla,

²²² MEW 42, p. 20.

que surge y que perece] es el análisis genético-estructural”²²³. El modo peculiar en que el objeto a tratar exige ser apropiado es lo que Marx denomina “exposición dialéctica” [*dialektische Darstellung*]²²⁴. Ahora bien, lo que Marx entendía más exactamente por esta forma dialéctica de exposición, no lo explicó con precisión en ningún sitio. Tenemos, pues, que rastrear, si no definiciones, sí esta forma de exposición puesta en obra en los textos.

La cuestión se plantea del modo más claro en los *Grundrisse*, donde Marx se enfrenta con especial radicalidad al problema de cómo exponer científicamente el modo de producción capitalista. Recogemos de nuevo la formulación de Heinrich:

El problema ante el cual se hallaba Marx puede describirse de modo muy preciso: cómo pueden expresarse las relaciones sociales cosificadas que, en la realidad social, se presuponen y con ello también se reproducen mutuamente, y donde por lo tanto no hay ningún comienzo (como por ejemplo la forma-mercancía del producto de trabajo, la forma- dinero del valor y el capital); cómo expresarlas, entonces, *científicamente*, en conceptos y categorías, en donde necesariamente ha de haber un comienzo de la exposición y donde la presuposición recíproca de las relaciones reales debe mostrarse como *coherencia interior* y no meramente como *yuxtaposición externa* de aquellas categorías.

Pues bien, “A una exposición que no solamente logre afirmar estas conexiones materiales y presupuestos recíprocos, sino también hacerlos manifiestos en el conjunto de las categorías con las que se expresan las relaciones sociales, la denomina Marx ‘exposición dialéctica’”²²⁵. Aquí, por supuesto, el problema hegeliano de cómo comenzar cobra una relevancia especial²²⁶. Althusser ha formulado el problema de modo similar:

²²³ Zelený, J., op. cit., p. 22.

²²⁴ Otras expresiones de Marx que recoge Heinrich: “Marx aspira a dotar a su exposición de una «forma dialéctica» (II, 2/91). Designa sus escritos como «un todo articulado dialécticamente» (31/132), y debe mantenerse una determinada secuencia en la exposición de las categorías, de lo contrario, «perecería todo el método de desarrollo dialéctico» (31/313). Heinrich, M., “Hegel, die «Grundrisse» und das «Kapital»”, op. cit.

²²⁵ Heinrich, M., “Welstanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie”, en: Demirovic, A. (ed.), *Kritik und Materialität*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2008, pp. 60-72. Hay traducción castellana nuestra en: http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_50.html#_ednref2

²²⁶ “A la ciencia le corresponde precisamente desarrollar *cómo* actúa esa ley del valor. Por tanto, si se tratara de comenzar ‘explicando’ todos los fenómenos que en apariencia contradicen a las leyes, habría que poder presentar una ciencia *antes* de la ciencia. Ése es justamente el error de Ricardo, quien, en su primer capítulo sobre el valor, supone *como dadas* todas las categorías posibles; que primero han de ser explicadas, para después mostrar su conformidad con la ley del valor”. (Marx, K., “Brief an Kugelman, 11 Juli 1868”, en: MEW 32, p. 552 y ss.)

¿Cómo dar cuenta del mecanismo de este efecto de conocimiento? [...]. Vemos funcionar estas formas específicas [las que confieren a un conocimiento el carácter de conocimiento] en el discurso de la demostración científica, es decir, en ese fenómeno que impone a las categorías pensadas (o conceptos) un orden regulado de aparición y de desaparición. [...] Hablando un lenguaje que ya hemos empleado, las formas de orden (formas de demostración en el discurso científico) son la “*diacronía*” de una “*sincronía fundamental*”, a saber la estructura de la totalidad²²⁷.

En una carta en la que discute a Lange, Marx ajusta cuentas asimismo con los críticos del “método hegeliano”, dando alguna pista sobre la comprensión propia de Marx de este asunto:

Lo que Lange dice sobre el método hegeliano, y el empleo que yo hago de él, es realmente pueril. *Dábord, il ne comprend rien* [de entrada, no comprende nada] del método hegeliano, y menos aún de la manera crítica en que yo lo aplico. En cierto sentido, me recuerda a Moses Mendelssohn. Este charlatán escribió una vez a Lessing para preguntarle cómo podía tomarse *aux sérieux* [en serio] a «Spinoza, ese perro moribundo». Del mismo modo, el señor Lange se sorprende de que Engels, yo, etc., tomemos en serio a Hegel, ese perro moribundo, cuando Büchner, Lange, el doctor Dühring, Fechtner, etc., *poor deers* [pobres cuadrúpedos], aseguran con firmeza que ellos hace tiempo que lo enterraron. Lange es suficientemente ingenuo como para afirmar que «me deslizo con la más rara libertad» en la materia empírica. No sospecha que esta «libertad de movimiento en el tema» es sólo una paráfrasis del *método* de tratar el tema, es decir, del método dialéctico²²⁸.

En este sentido, y no en otros, se declara Marx heredero de Hegel, a saber: al plantear el problema de *cómo expresar científicamente una realidad que es una cierta totalidad, donde, por tanto, sus partes de hallan interrelacionadas y se presuponen mutuamente*. Y no en el sentido de tomar las soluciones hegelianas como recetas de aplicación universal, fórmulas acabadas que pudieran aplicarse mecánicamente y de forma invertida, es decir, “materialista”²²⁹. Cuando Marx dice en el citado “Prólogo” de *El capital*: “La mistificación que padece la dialéctica en manos de Hegel no anula en modo alguno el hecho de que él haya expuesto sus formas generales de movimiento de forma amplia y consciente por vez primera. En él, la dialéctica está puesta de cabeza. Uno debe darle la vuelta para descubrir el

²²⁷ Althusser, A., *Para leer El capital*, op. cit., p. 75.

²²⁸ Marx, K., “Brief an Kugelmann, 27. Juni 1870”, en: MEW 32, p. 685 y ss.

²²⁹ Hablaremos de la famosa “inversión de la dialéctica” en el Prólogo de *El capital* en V.2.

núcleo racional oculto en velos místicos”²³⁰, cuando Marx dice esto, ¿nos las tenemos que ver aquí con una simple inversión, de modo que tendríamos el arma todopoderosa de una “dialéctica materialista” lista para ser aplicada indiferentemente sobre cualquier material que se presente” Lo que Marx podía opinar de este tipo de operaciones, queda claro en un texto como el siguiente, donde ridiculiza a Lasalle: “Veo por esta nota que el chico tiene planeado presentar la economía de manera hegeliana en su segunda gran obra. Aprenderá, para su dolor, que llevar a una ciencia mediante la crítica al punto a partir del cual puede exponerse dialécticamente es una cosa bien distinta a aplicar un sistema de la lógica abstracto y acabado a meras nociones de ese mismo sistema”²³¹. Abundando en el rechazo de la idea de un sistema dialéctico formal aplicable sobre cualesquiera materiales, Marx advierte que “el método dialéctico se utiliza *de modo falso*. Hegel nunca llamó “dialéctica” a la subsunción de una masa de “casos” bajo un principio general”²³².

Pero en qué medida la dialéctica hegeliana es “mística”, y qué significaría un uso no mistificado de la dialéctica -presumiblemente el uso que Marx querría hacer de ella-, son cuestiones que sólo pueden valorarse mediante una *determinación más cercana de la comprensión marxista de la “exposición dialéctica”*. El texto de referencia para este asunto es, especialmente, el apartado “El método de la economía política” en la “Introducción” de 1857²³³. En esta introducción general se discute explícitamente la cuestión del método, y es por ello de enorme interés para nosotros, si bien en muchos puntos habrá de ser matizada a la luz del devenir posterior del trabajo efectivo de Marx. Marx no realizó posteriormente ninguna nueva explicitación de la cuestión del método, por lo que nos vemos obligados a tomar estas pocas páginas y a tratar de extraerlo de su puesta en ejercicio en el conjunto de los textos que conforman el proyecto de la crítica de la economía política. Aunque Marx no fue capaz de realizar el programa tan amplio que se proponía en este borrador, puede afirmarse que este texto es *la carta de fundación de una nueva posición teórica*, donde Marx

²³⁰ MEW 23, p. 27.

²³¹ Marx, K., “Brief an Engels, 1. Februar 1858”, en: MEW 29, p. 273 y ss.

²³² Marx, K., “Brief an Engels, 9. Dezember 1861”, en: MEW 30, p. 206 y ss.

²³³ Como ya señalamos, esta Introducción fue erróneamente publicada por los primeros editores del Instituto Marx-Lenin de Moscú en 1939, y recogida por los editores de MEW, como introducción a los *Grundrisse*: pero se trata en verdad de una introducción general al proyecto de la crítica de la economía política. Marx la retiró del siguiente texto publicado, esto es, de la *Contribución* (1859), considerando, a la manera de Hegel, que el contenido debe poder justificarse a sí mismo y conducir al lector a realizar la experiencia sobre sí que le conducirá al resultado, y que por ello toda introducción externa no es sino un apéndice muerto y prescindible: “Suprimo un prólogo general que había esbozado porque, tras una reflexión más detenida, me pareció que la anticipación de resultados aún por demostrar podía molestar, y porque el lector que quiera seguirme deberá decidirse a elevarse desde lo particular a lo general”. (MEW 13, p. 7).

trata de romper con toda la tradición que le precedía históricamente: por un lado, el empirismo de la economía política, asumido por él mismo hasta la *Ideología alemana*, como salida desesperada frente al hegelianismo ridículo y científicamente inoperante hegemónico en Alemania; pero también con este mismo hegelianismo, y en alguna medida, con el propio Hegel.

En la “Introducción”²³⁴, Marx define lo que considera “el método científico correcto”. Cuando nos enfrentamos a un objeto que es un todo complejo, a saber, en este caso, a “un país dado desde el punto de vista económico-político”, parecería correcto comenzar por “lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo”: esto es, por lo inmediato, lo dado, lo primeramente accesible, lo que nos afecta de modo directo, en suma, dicho en el lenguaje tradicional de la filosofía, por “lo empírico”. Así, continúa Marx, parecería que, en economía, hubiera que empezar por la población, que es el sujeto real del acto a examinar, a saber, la producción en su conjunto. Nada más inmediato y evidente, más directamente accesible, que “la población”. Pero: “Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso. La población es una abstracción si de lado, por ejemplo, las clases de que se compone”. Y es que decir “población” no nos ofrece conocimiento alguno si no atendemos a, por ejemplo, las clases de que se compone; objeto cuya aprehensión exige a su vez conocer los elementos sobre los que reposan (trabajo, capital); lo que, de nuevo, presupone que poseemos ya conceptos más simples como “valor”, “dinero”, etc. Así pues, lo que parecía el conocimiento más cierto, más seguro, más infalible, se revela como una “abstracción”, “palabra huera”, que “no es nada” sin otros conceptos más simples.

El primer requisito para empezar a conocer ese todo complejo (“todo viviente”, dice más adelante) es, pues, partir de “una representación caótica del conjunto”, y, desde ahí, llegar “analíticamente a conceptos [*Begriffe*] cada vez más simples: de lo concreto representado se llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples.” Así comenzó la economía política: mediante el análisis, encontró “un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes”. Estos conceptos fundamentales, abstractos, no inmediatamente dados, eran el único punto de partida válido para el conocimiento.

Una vez hecho esto, puede proseguir la aprehensión del objeto: “Llegados a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta de dar de nuevo con la población,

²³⁴ MEW 42, p. 5 y ss.

pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones”. Así fue posible para la economía política elaborar sistemas económicos que se elevaron desde lo simple (trabajo, valor...) hasta lo más complejo (estado, mercado mundial...). Pues bien: “este último es, manifiestamente, el método científico correcto”. Y este es el método correcto porque viene exigido por la naturaleza misma del objeto a conocer:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, por lo tanto, unidad de lo múltiple. Aparece por ello en el pensamiento como proceso de dicha síntesis, como resultado, y no como punto de partida, si bien él es el verdadero punto de partida y, en consecuencia, también el punto de partida de la intuición [*Anschauung*] y de la representación [*Vorstellung*]. En el primer camino, la representación completa se volatiliza en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento²³⁵.

Antes de pasar a la acusación de idealismo a Hegel que aparece en la línea inmediatamente siguiente, y que es donde los intérpretes del texto suelen poner en el acento, hay que reparar en una cosa: si bien no está dicho explícitamente, pero quizás precisamente porque Marx lo consideraba obvio, este texto contiene en varios sentidos también una *asunción* y *apropiación* de gran calado del planteamiento de Hegel.

En primer lugar, encontramos en este texto de Marx la asunción tácita de la distinción hegeliana entre concepto y representación. Dice Hegel en la *Enciclopedia*: “La conciencia se hace *representaciones* [*Vorstellungen*] de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse *conceptos* [*Begriffe*] de ellos, hasta el punto de que el espíritu *que piensa* solamente *pasando* por el representar y aplicándose *sobre* él avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir”²³⁶. Hegel determina el modo peculiar de pensar en que consiste la filosofía: en general, la “*contemplación pensante* de los objetos”, a saber, aquel modo de pensar por el cual el pensar llega a ser conocer: “conocimiento concipiente” [*begreifendes Erkennen*], conocimiento que hace uso del concepto [*Begriff*]”. Este pensar no coincide con el pensar en general, que constituye lo humano en su generalidad, y que contiene intuiciones, representaciones o sentimientos, todavía no la forma del pensamiento²³⁷. El haber de la

²³⁵ MEW 42, p. 22

²³⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 99 y ss.

²³⁷ “Esta distinción enlaza con que el haber humano de la conciencia, fundado por el pensar, no aparece en primer término *bajo la forma del pensamiento*, sino como sentimiento, intuición o representación, *formas* que hay que distinguir del pensamiento *en cuanto forma*”.

conciencia, su contenido, sea el que sea, constituye la determinidad de las formas del pensamiento, sentimiento, intuición etc.: se trata de un mismo contenido que toma distintas formas. La filosofía lo que hace es poner pensamientos o conceptos en lugar de representaciones²³⁸. Así, “representación” es cualquier contenido de la conciencia, una determinidad o contenido del que se es consciente. En cambio, “concepto” es el significado para el pensamiento de las representaciones: un contenido de la conciencia que además es pensado.

Creemos que el uso que Marx hace de los términos “representación” y “concepto” en este texto se ajusta bastante a la distinción hegeliana. Marx distingue, veíamos, entre, por un lado, lo primero disponible inmediatamente cuando nos enfrentamos con un objeto a conocer, la “representación [*Vorstellung*] caótica” de “lo real y lo concreto, el supuesto efectivo”, y, por otro, el producto abstracto, “conceptos”, “conceptos cada vez más simples”, “relaciones generales abstractas determinantes” que elaboramos posteriormente, mediante análisis, para hacérselo cognoscible. A lo primero, lo llama en el último párrafo “intuición y representación” [*Anschauung und Vorstellung*], a lo segundo, un poco antes, “concepto” [*Begriff*]. Y, a continuación del texto que citábamos, caracteriza el producto del pensamiento, la “totalidad del pensamiento” que recoge el objeto a conocer, como “producto del pensar, del concebir [*des Denkens, des Begreifens*] [...], de la elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos” [*Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung und Begriffe*], y el acto de conocimiento, como “pensar concipiente” [*begreifendes Denken*].²³⁹

La afinidad terminológica es más que evidente, pero no se trata tan sólo de eso: encontramos claros ecos de Hegel en la concepción del conocimiento que Marx presenta aquí. Cuando Marx caracteriza el camino del conocimiento como elevación desde lo la representación confusa de lo dado al concepto abstracto, y de vuelta a la rica totalidad con sus determinaciones, está exigiendo al mismo tiempo la presencia irrenunciable del concepto como instrumento del conocimiento, así como su retorno a lo real. En términos de Hegel, se exige tanto la *inmediatez* de lo dado como la *mediación* del concepto: “Si bien

²³⁸ “Como sea que las determinidades del sentimiento, de la intuición, del deseo, de la voluntad, etc., en tanto se es *consciente* de ellas, se pueden llamar en general *representaciones*, resulta que se puede decir de manera general que la filosofía pone *pensamientos, categorías* o, más exactamente, *conceptos* en el lugar de las representaciones”.

²³⁹ MEW 42, p. 22.

ambos momentos *aparecen* también como distintos, *ninguno de los dos puede faltar* y ambos están bajo un vínculo inseparable”²⁴⁰, dice este último.

Habíamos visto con Marx que, si bien todo pensar arranca necesariamente de lo inmediatamente dado, sólo puede decirse que llega a convertirse en conocimiento efectivo del objeto una vez ha sobrepasado esa inmediatez hasta alcanzar, mediante análisis, sus “conceptos” o determinaciones simples y universales, y, a continuación, puede retornar a lo dado para reproducirlo en su concreción. En el segundo camino, decía, las determinaciones abstractas reproducen lo concreto por el camino del pensamiento. El concepto es el instrumento por excelencia del conocimiento -Hegel dice: “sólo el pensamiento merecería ser llamado instrumento de la filosofía”²⁴¹-. Pero, esto es tan esencial como lo primero, el concepto sólo cumple su función de conocimiento si *retorna*, se aplica de nuevo a la totalidad de la que partíamos. Como decía Marx, hay que emprender el retorno hasta dar con la población, ya como una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones.

Pues bien, las reflexiones hegelianas sobre la inmediatez y la mediación siguen motivos análogos: la defensa incondicionada de la mediación conceptual como momento irrenunciable del concepto, por un lado, pero, también, la exigencia al pensamiento de aplicación sobre lo real. Ciertamente, el conocimiento comienza, reconoce Hegel, con la *inmediatez* de la intuición sensible, y es verdad que la mediación ulterior en que consiste el conocimiento, el concepto, sería imposible sin ese primer término inmediato sensible desde el que partir: “Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta”²⁴². Pero no por ello deja de ser cierto que el conocimiento efectivo tiene lugar sólo elevándose sobre eso primero y superándolo: “[el saber] contiene, por tanto, un comportamiento negativo respecto de eso primero y contiene por ende la *mediación*”²⁴³. El conocer es, pues, como *mediación*, “negación y elevación”. Nace, efectivamente, de la experiencia, pues comienza con ella, pero la niega y se eleva sobre ella. La fuerza mágica del entendimiento, dice en el “Prólogo” de la *Fenomenología*, “[...] dando, en su elemento, existencia a la determinidad, suprime y supera la inmediatez abstracta, es decir, la inmediatez que se reduce a no más que *estar ahí* en general [...]”²⁴⁴. Con ello, el conocer

²⁴⁰ Hegel, *Enciclopedia*, op cit., p. 114.

²⁴¹ Ibid., p. 109.

²⁴² Ibid., p. 114.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 136.

queda, en cierto modo, absuelto de su raíz inmediata, obtiene una cierta autosuficiencia: “De hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente”²⁴⁵. Esta autosuficiencia es el pensamiento siendo en su elemento propio, la universalidad, alcanzada mediante negación y elevación. Sobre este poder portentoso del pensamiento de alcanzar existencia propia, negando lo inmediatamente existente, ha escrito Hegel líneas inmortales en la *Fenomenología*:

Pues bien, el *análisis* de una representación, tal como se ha solido practicar, no era ya otra cosa que el suprimir y superar la forma de ese resultarnos ella familiar [...]. Pero un momento esencial es esa *separación* que se practica, eso irreal mismo. Pues sólo porque lo concreto se separa y mediante la separación se convierte en irreal, sólo por eso, es lo semoviente. La actividad del separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, del poder más asombroso y grande, o más bien: del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado en sí mismo, y que como sustancia sostiene sus momentos, es lo inmediato, y por eso representa una relación y una situación que no tiene nada de asombrosa. Pero que lo accidental como tal, separado de aquello que lo encuadra, es decir, que aquello que sólo ligado con otro real y sólo en conexión con otro real puede ser real, cobre existencia propia en libertad separada, eso es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro. [...] el espíritu es ese poder en cuanto mira a lo negativo a la cara y se demora en ello. Y ese demorarse es la fuerza mágica que transforma lo negativo en ser.²⁴⁶

La autosuficiencia del pensamiento, capaz de convertir lo negativo en *ser*, se revela como una *segunda immediatez*: “la *immediatez* propia del pensamiento (lo *a priori*), reflejada hacia sí y por ello mediada dentro de sí, es la *universalidad*, su ser-cabe-si en general”²⁴⁷. Esta segunda *immediatez* del pensamiento llega, por así decirlo, a olvidar su fundamento, y queda reposando en una satisfacción que se pretende autárquica: “Radica ahí, por tanto, su indiferencia hacia la *particularización* y con ello también hacia su propio desarrollo”²⁴⁸. El pensamiento tiende a permanecer en este elemento de universalidad y, a lo sumo, aplicarse monótonamente a lo particular, sin aprehender su entidad: “Por ejemplo, que en lo absoluto todo es uno”.

Hay así en Hegel un diagnóstico de la *caída del pensamiento en el idealismo vacuo*: el pensamiento, por su poder portentoso de dar “existencia propia en libertad separada” a lo

²⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia*, op. cit., p. 115.

²⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 135-136.

²⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia*, op. cit., p. 115.

²⁴⁸ Ibid.

de suyo irreal, a lo que en lo concreto sólo existe en relación, porta consigo una *necesaria* apariencia de autosuficiencia que disfraza y oculta no ya su génesis temporal a partir de lo sensible, lo cual por sí sólo no es decir nada acerca de las condiciones de su validez, sino la realidad efectiva como único marco posible, de derecho, de su sentido e inteligibilidad. Aquí Hegel, y uno diría que con ello es el anti-“Hegel de manual”, es categórico: *hay que retornar a la experiencia*, no vale quedarse en la auto-satisfecha vaciedad del pensamiento; hay que emprender el camino de vuelta a lo dado, para retomararlo, ahora ya determinado²⁴⁹.

¿Y qué hemos conseguido con este camino del pensamiento de doble dirección? Volviendo a Marx antes de seguir con Hegel: pues ni más ni menos que captar “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones”, decía en la Introducción. Sólo así, con la ayuda de las determinaciones resultado de la abstracción, es posible captar toda la determinidad de lo real, lo “concreto”, lo efectivamente existente. Tenemos aquí en Marx, entonces, una toma de posición *contra al empirismo*: no puede concebirse el conocimiento como reflejo inmediato de lo real, antes bien, es necesaria la mediación del concepto abstracto. Paradójicamente, el empirismo, que pretende aferrarse sin mediación a lo dado, no consigue ni tan siquiera rozarlo. Al comienzo de la Introducción, Marx ofrecía como verosímil la representación del conocimiento que rige el enfoque empirista. ¿Cómo no comenzar por lo real y concreto, *parece*, si es lo más a la mano, sin perderse en especulaciones vacías y telarañas especulativas, que nunca logran atrapar lo efectivamente existente? Pero esta suposición era inmediatamente desechada, por abstracta. Lo real, decía Marx, “es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, por lo tanto, unidad de lo múltiple.” En cada ente individual, no digamos ya en la complejidad de un todo organizado como puede ser “la sociedad”, se entrecruzan multiplicidad de determinaciones que hacen que ese ente sea justamente lo que es, y no otra cosa. Es, por tanto, imposible conocer una realidad existente sin hacer uso de una serie de conceptos que recojan esas determinaciones. El proceso de conocimiento no es, entonces, inmediato y simple, sino mediado y complejo, y el objeto de conocimiento generado en ese proceso, el resultado, en fin, de una *síntesis*: “[Lo concreto] aparece por ello en el pensamiento como proceso de dicha síntesis, como resultado, y no como punto de partida, si bien él es el verdadero punto

²⁴⁹ “Respecto de la primera universalidad abstracta del pensamiento, tiene un sentido auténtico y fundamental decir que el *desarrollo* de la filosofía hay que agradecerlo a la experiencia”. Las ciencias empíricas, que ya han elaborado la materia del fenómeno pensándola y encontrando sus determinaciones universales más allá de su particularidad, “contienen por ello la exigencia, dirigida al pensamiento, de que éste alcance esas determinaciones concretas”. (Ibid.)

de partida [...]”. Casi podría traerse aquí a colación las primeras líneas de la introducción de la *Crítica de la razón pura*:

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia²⁵⁰.

Evidentemente que todo conocimiento comienza por lo concreto mismo, pues es el resorte que desencadena, en acertadas palabras de Kant, que “despierta” el proceso de conocimiento; ahora bien, en tal proceso, como estamos viendo, si es que pretende ser conocimiento, se hace uso de elementos que *no están dados* sin más en la relación inmediata, intuitiva con el objeto, sino que son resultado de la elaboración de nuestra facultad, del pensamiento, “conceptos abstractos”, decía Marx, logrados por análisis. Aprender una realidad concreta y por lo tanto compleja sin hacer uso de esta mediación conceptual resultaría en el uso no cognoscitivo de representaciones generales vacías; siendo rigurosos, no sería posible ni tan siquiera poder decir nada de la realidad, ya que todo juicio implica ya mediación y concepto. Así queda rechazado en Marx el planteamiento empirista: las representaciones empíricas inmediatas, cuanto más intentan aferrarse a lo más inmediato, mayor abstracción, vaciedad e indeterminación producen.

Esta recusación por parte de Marx del empirismo, de nuevo, parece hacerse ecos de un motivo hegeliano. Hegel sostiene de igual modo que sólo con la doble vía expuesta –de lo dado al concepto y del concepto a lo dado- y sus necesarios momentos de mediatez e immediatez será posible alcanzar plenamente la riqueza de lo real. Hablando de la última filosofía en la historia, dice Hegel que es “la más desarrollada, la más rica y la más concreta”: como en Marx, “desarrollado”, “rico” y “concreto” son sinónimos –Marx habla de un “todo

²⁵⁰ KrV, B1-2, pp. 41-42.

ya dado concreto y vivo”²⁵¹-. La formación de uno en el pensar, dice Hegel, habrá de comenzar por arrancarse de la inmediatez mediante la adquisición de principios universales, levantándose al pensamiento de la cosa en general, “comprendiendo conforme a sus determinaciones la concreta y rica plétora [Fülle] [...]”, para a continuación “hacer sitio a la seriedad de la vida en su plenitud, seriedad que es la que conduce dentro de la experiencia de la cosa misma”, y sólo entonces, “cuando resulta que la seriedad del concepto desciende a la profundidad de la cosa misma”, hemos accedido a la cosa²⁵². Lukács lo ha formulado perfectamente:

Hegel no se cansa de repetir que la verdad, el conocimiento del mundo tal como éste es realmente, el conocimiento de lo absoluto, no puede tener lugar más que por esa vía de ascenso que parte de la intuición sensible inmediata y pasa por el entendimiento y la razón. La aparente abstracción, la aparente sequedad y pobreza de los conceptos frente a la viveza inmediata de la intuición, no debe asustar al que de verdad aspira a conocer, ni debe apartarle del recto camino del conocimiento, pues sólo así aprenderá a comprender que también el concepto correctamente formado viene de la vida y vuelve a ella²⁵³.

Hegel señala que la esperanza de que la filosofía nos conduzca a la conciencia general de la vida parecería frustrada “[...] si en lugar de la plétora de la vida aparecen conceptos y pobres abstracciones enfrentadas con la riqueza del mundo inmediato. Pero el concepto sería *mediador entre sí mismo y la vida*, pues enseña a encontrar la vida en el concepto, y el concepto en la vida. De lo cual, naturalmente, no podría convencer sino la ciencia”²⁵⁴.

De aquí, igual que en Marx, el *rechazo del empirismo* como acceso a la constitución real. Hegel parte, como Marx, de la creencia de que, enfrentado al reto de conocer un objeto, lo más razonable sería echar mano de “un saber inmediato, *saber de lo inmediato, de lo que está ahí*”²⁵⁵: la “certeza sensible”, la *aisthesis*, el conocimiento empírico²⁵⁶. Parece, en efecto, lo más sensato: “El contenido concreto de la *certeza sensible* hace aparecer ésta en su inmediatez como el conocimiento *más rico* e incluso como un conocimiento de infinita riqueza [...]. Este conocimiento aparece, además, como *el más verdadero*; pues todavía no ha

²⁵¹ MEW 42, p. 22.

²⁵² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 114.

²⁵³ Lukács, G., op. cit., p. 420.

²⁵⁴ Citado en Ibid.

²⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 197.

²⁵⁶ Así se define el empirismo en la *Enciclopedia*: aquel pensamiento que “en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, va a recogerlo de la *experiencia*, de lo presente exterior e interior.” (op. cit., p. 139)

dejado de lado nada de su objeto, sino que a ese objeto lo tiene ante sí entero, en su totalidad”²⁵⁷. Ahora bien, esta suposición, como en Marx, es inmediatamente rechazada: “Pero en realidad esta *certeza* acaba resultado ser la verdad más abstracta y la *verdad* más pobre”. En efecto, en ella lo único que se sabe de la cosa es su inmediatez, su puro ser, su simple darse ahí: uno no se acerca a la cosa moviendo su pensamiento en múltiples direcciones para captarla en sus aspectos diversos, ni la cosa constituye “[...] una rica trama de relaciones en sí misma o dentro de sí misma, o está en un contexto de múltiples y diversas relaciones respecto de otras cosas. [...] ni el yo ni la cosa tienen en ella el significado de una mediación que tenga diversos o múltiples aspectos; [...]”²⁵⁸. Obviamente, esto no puede hacer justicia a la riqueza de una realidad múltiple y determinada: es más, la certeza sensible misma, si es que pretende hablar o decir algo en general sobre la cosa, tiene que admitir la existencia de algo otro de ella en su mismo seno, para que siquiera pueda tener sentido lo que dice: su referirse al “esto”, la cosa, o el “éste”, el yo, o la relación entre ambos, presupone el estar jugando una dimensión de universalidad, de concepto, que no puede suprimir por mucho que busque una referencia simple no mediada: “Pero el lenguaje, como vemos, es aquí mucho más veraz; en él refutamos nosotros mismos de forma inmediata aquello que *pensamos*, que *querríamos decir*, que *suponemos* [*unsere Meinung*]”²⁵⁹. Así, la conciencia que pretende elevar a verdad absoluta el ser de las cosas sensibles “[...] no sabe de qué habla, no sabe que está diciendo lo contrario de aquello que querría decir”²⁶⁰. Este conocimiento inmediato, abstracto y pobre, presupone su transformación en conocimiento con conceptos universales para poder decir algo acerca de la cosa²⁶¹.

En fin, sea contra los románticos, como en el caso de Hegel, o sea contra el empirismo, como en el caso tanto de Hegel como de Marx, de lo que en cualquier caso siempre se trata

²⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 197.

²⁵⁸ Ibid., p. 198.

²⁵⁹ Ibid., p. 200.

²⁶⁰ Ibid., p. 207.

²⁶¹ Como señala Hyppolite, es precisamente el lenguaje el lugar de revelación de la filosofía para Hegel, significando el objeto filosófico de Hegel la “identidad entre pensamiento y cosa pensada”. El ser (se) habla. El discurso que hace el filósofo sobre el ser es a la vez el discurso del ser a través del filósofo. Por ello, Hegel rechaza tajantemente la idea de lo inefable, de un no-saber; rechaza por ello el romanticismo, subjetivismo y el solipsismo que caracterizan a la reivindicación de la individualidad exclusiva del genio. Frente a esta no-humanidad, Hegel reclama la comunidad, el diálogo, el mundo la objetividad. Si no se reconoce la presencia de estructuras, de lenguaje, de *eidos*, el atenerse a lo concreto, a lo óntico, desemboca en la nada. El sentido del ser se constituye en el lenguaje, y el lenguaje no se entenderá de un modo matemático, técnico o poético. Hyppolite, J., *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996, “Introducción”, pp. 9-74.

en ambos autores con su defensa del concepto es de *preservar y guardar lo real como tal en su plena determinidad*. Lukács ha cifrado en tal propósito el núcleo de la crítica de Hegel a Schelling: “Al contemplar la crítica hegeliana a Schelling que hemos expuesto hasta ahora, vemos claramente que todas las objeciones metodológicas confluyen en lo siguiente: el nuevo modo de conocimiento de lo absoluto fracasa en Schelling ante la riqueza y el movimiento del mundo real”. Las “distinciones formalistas” de Schelling “jamás pueden apresar conceptualmente la esencia de la cosa, el movimiento real de la realidad objetiva”²⁶².

Sentado esto, podemos pasar ya a tratar el asunto de la determinación de la comprensión marxista de la “exposición dialéctica”. Hemos visto que la exposición para la aprehensión de la totalidad determinada consistiría en una secuencia de conceptos, empezando por los más simples y transitando a los más complejos. Ahora bien, ¿cómo se efectúa esta secuencia, en qué consiste el tránsito entre ellos, para que podamos hablar de una “exposición dialéctica”? Mediante la contradicción. Este es el último punto que nos queda por definir para fijar la proximidad con Hegel.

3. 1. 2. El uso de la contradicción como “motor” de la exposición.

A pesar de ciertos cambios no exentos de relevancia, desde los *Grundrisse* a *El Capital*, la secuencia conceptual es la misma: se presenta la mercancía como unidad contradictoria entre valor y valor de uso, se desarrolla el dinero a partir de esa contradicción inmanente, y se muestra que la realización plena del dinero como tal sólo puede tener lugar cuando funciona como capital²⁶³. Como señala Heinrich, se aprecia en ello una misma estructura fundamental: “La primera categoría revela “contrarios” y “contradicciones” que sólo pueden ser suprimidos y superados mediante la introducción de una segunda categoría. En esta

²⁶² Lukács, G., op. cit., p. 425.

²⁶³ Como hemos dicho, las diferencias en el desarrollo de este esquema no son menores, pero no podemos entrar en el detalle de ello en el planteamiento de este trabajo. En los *Grundrisse* no comienza tratando la mercancía como tal; sería más correcto decir, los *Grundrisse* no comienzan como tal, pues no se trata de una obra sistemática llevada a su fase de exposición. La *Contribución* contiene solamente los capítulos correspondientes a la mercancía y al capital, ya que en proceso de trabajo de redacción de lo que debería ser el capítulo sobre “el capital en general” Marx, como hemos visto, decide empezar *ab ovo* [desde el comienzo]. En *El Capital*, además de añadir la categoría de “capital”, se modifican partes que conciernen al desarrollo de la forma valor y su comprensión autónoma respecto del proceso de intercambio. El tránsito conceptual entre el dinero y el capital, explicitado en el *Urtext* (borrador de 1858 para la *Contribución*), en cambio, se suprime. También hay variaciones sustanciales entre la primera y segunda edición de *El capital*, pero siempre se mantiene ya la secuencia mercancía–dinero–capital.

medida la primera categoría hace necesaria a la segunda, o, expresado de forma algo misteriosa y metafísica: la primera categoría debe realizar el tránsito a la segunda, debe desarrollarse y transformarse en ella”²⁶⁴. Aquí no se trata de contradicciones lógico-formales, pues el desarrollo de las categorías no es una deducción en sentido de la lógica formal. Lo que las contradicciones hacen ver en cada caso son ciertas “carencias”: “Marx muestra que la aprehensión conceptual de una categoría permanece incompleta e insuficiente mientras uno se mantenga en esa categoría. Solamente la introducción de una categoría ulterior permite remediar esta carencia”²⁶⁵. Pero, ¿carencia respecto a qué? No se trata de una deficiencia lógica y formal, demostrable *a priori*, del tipo de una contradicción o inconsistencia lógica, sino de una carencia que impone la materia misma a tratar, a saber la naturaleza de la totalidad capitalista que tratamos de aprehender: *la carencia viene dada porque la categoría en cuestión aún no es suficientemente determinada como para recoger la multilateralidad de las relaciones de una totalidad en la cual todas sus relaciones se presuponen mutuamente, lo que sólo se logrará con el despliegue completo de la secuencia*. Se subraya así, como señalaba Marx contra Lasalle, que el método dialéctico no es la aplicación de fórmulas fijas a cualesquiera materias, sino que nace del contenido mismo a exponer.

Hay, entonces, una distinción entre categorías simples, que expresan una relación simple, por ejemplo valor, en su pureza, sin referencia a otras relaciones complejas, y las categorías complejas que expresan éstas. Aunque en la realidad las relaciones simples (valor) presuponen, como condición de su existencia plena, la existencia de las complejas, es posible reproducirlas teóricamente fijándolas en categorías que no hacen referencia a las categorías complejas ni expresan esas relaciones complejas, que en la realidad sí presuponen²⁶⁶. Pues bien, dado que las categorías simples expresan la relación simple sin relación a las complejas, a causa de esta, por lo demás necesaria, abstracción, las determinaciones de dicha categoría simple se revelan necesariamente como incompletas e insuficientes. No es posible completar estas determinaciones a partir de la propia categoría, sino solamente estableciendo la relación con las categorías que expresan relaciones más complejas. Y, por fin, “Esta relación de desarrollo conceptual entre categorías simples y complejas da expresión al conjunto de

²⁶⁴ Heinrich, M., “Hegel, die «Grundrisse» und das «Kapital»”, op. cit.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Por ejemplo, dice Marx en los *Grundrisse*: “Si en la teoría el concepto del valor precede al del capital, mientras que, por otro lado, él presupone para su pleno desarrollo un modo de producción basado en el capital, lo mismo ocurre en la práctica”. (MEW 42, p. 163).

las relaciones económicas de la sociedad burguesa”²⁶⁷. De este modo, las categorías quedan vinculadas entre sí por una cierta necesidad interna: la que exige su vinculación de cada una con las siguientes en razón de su incompletitud para la aprehensión de la totalidad²⁶⁸. Por eso dice acertadamente Zelený: “Este carácter inmanente de la contradicción tiene la forma externa del seguirse los conceptos, categorías o formas de pensamiento los unos de los otros. Sin embargo, la necesaria secuencia dialéctico-lógica es, según su contenido, el reflejo de las conexiones necesarias de las formas reales, es más, de su estructura interna procesual”²⁶⁹.

Sólo llevando hasta el final cada categoría simple, es decir, exponiéndola en la plenitud de sus determinaciones, se revela una carencia, la insuficiencia de esa categoría respecto del todo, de modo que es necesario dejar atrás la categoría en cuestión e introducir una nueva, más compleja y rica en determinaciones, que progresivamente nos acerca a la multilateralidad de la totalidad real y concreta. El uso de estas contradicciones tiene pues una función estratégica en la argumentación: lograr, mediante la vinculación necesaria de las categorías en un desarrollo lineal, la exposición de una totalidad sincrónica. Con la vinculación necesaria de las categorías en la exposición se muestra, asimismo, que la “realización plena” de cada una de esas categorías (mercancía, dinero, capital), es decir, su existencia como forma dominante, estructural y no como excepción, sólo se da bajo condiciones capitalistas; y que la existencia realizada de cada una de ellas exige la de las demás, con lo que se impugna la aspiración proudhoniana y, entretanto, de algunos burgueses moderados, de un mercado de intercambio generalizado sin relaciones capitalistas²⁷⁰.

Pues bien, ¿en qué medida puede decirse que Marx se apoya en Hegel en ese modo de entender la exposición dialéctica? Zelený define así la innovación hegeliana en su pensamiento de lo lógico: “Al nuevo tipo de sistema científico [de Hegel] pertenece una *nueva explicación de la relación necesaria de consecuencia lógica*, que Kant no conoció y que tampoco se deja pensar desde el punto de vista de Kant”. Esta nueva explicación, dice

²⁶⁷ Heinrich, M., “Hegel, die «Grundrisse» und das «Kapital»”, op. cit.

²⁶⁸ En palabras de Marx en la primera edición de *El capital*: “descubrir la necesaria conexión interna” [*den inneren notwendigen Zusammenhang zu entdecken*]. (Marx, K., MEGA II/5, p. 34).

²⁶⁹ Zelený, J., op. cit., p. 82. La traducción es nuestra en este caso, a partir de la edición alemana. Corregimos además un grave error: la traducción de Grijalbo dice “Este carácter inmanente de la forma del valor”, siendo así que es totalmente evidente, tanto gramatical como semánticamente, que el sujeto de la frase es “la contradicción” mentada en la oración anterior.

²⁷⁰ Cfr. MEW 42, p. 161 y ss., MEW 23, p. 613.

Zelený, consiste en que no se sitúa la necesidad de la consecuencia en las determinaciones del sujeto cognoscente –sería la lectura tradicional de Kant-, ni tampoco en la objetividad de la deducción matemático-axiomática, sino que “[...] es más bien la trasposición al pensamiento de la estructura del objeto mismo; la expresión en forma de pensamiento de la necesidad objetivamente existente, aunque concibiendo de un modo nuevo esta ‘necesidad’ en el sentido de la concepción procesual y contradictoria de la sustancia como autodesarrollo”²⁷¹. Y, efectivamente, dice Hegel en la *Fenomenología* refiriéndose al conocimiento matemático como insuficiente:

El movimiento del saber se produce, por tanto, en la superficie y no toca a la cosa misma, es decir, no toca la esencia o el concepto [*Begriff*], y por eso no constituye comprensión [*begreifen*] alguna [...]. Y en tal elemento irreal tampoco puede haber entonces sino verdades irreales, proposiciones consideradas fijas, muertas; en cada una de ellas puede cesarse; la siguiente empieza de nuevo por sí, sin que la primera se moviese ella misma hasta trocarse en la segunda y sin que de esta forma surja una conexión necesaria por la naturaleza misma de la cosa²⁷².

Hegel tiene muchas expresiones similares: habla de “introducirse en el contenido inmanente de la cosa”, de modo que “uno lo tenga ante sí y pueda expresar su necesidad interna”²⁷³; o “solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*”²⁷⁴. Marx asume a su modo esta idea de que el objeto mismo impone el movimiento de las categorías y una necesaria conexión: en su caso, lo impone porque solo vinculando unas categorías a otras y mostrando la insuficiencia de cada una de ellas se recrea el carácter multilateral del todo²⁷⁵.

Pero, ¿cómo ocurre este movimiento? Hegel sustituye del modelo de la deducción a partir de un conjunto de primeros principios, esto es, el esquema matemático-axiomático

²⁷¹ Zelený, J., op. cit., p. 97 (traducción de nuevo ligeramente modificada a partir de la edición alemana).

²⁷² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 146, traducción ligeramente modificada, subrayado nuestro.

²⁷³ Ibid., p. 155.

²⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968, p. 29. “Este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo*, que lo impulsa hacia delante” (Ibid., p. 50).

²⁷⁵ Como veremos inmediatamente, para Hegel “la traducción al pensamiento de la estructura de objeto” significa algo más, tanto como disolver la distancia entre la exposición del objeto y el objeto mismo, distancia guardada cuidadosamente por Marx; pero lo que puede afirmarse que Marx recoge de Hegel es la idea de una nueva necesidad lógica impuesta por la estructura de totalidad del objeto.

propio de la modernidad clásica –Descartes, Leibniz-, por un modelo donde las categorías, llegando hasta el final de sus determinaciones, se transforman unas en otras, teniendo como motor una cierta *negatividad* que se manifiesta en forma de contradicción, y resultando en la aprehensión de un todo concreto dado. Así, dice Hegel en un famosísimo pasaje de la *Ciencia de la lógica*: el intelecto *determina* y mantiene firmes sus determinaciones; la razón es *negativa* y *dialéctica*, porque aniquila esas determinaciones, pero también positiva, porque crea lo universal. Y la verdad de la razón, continúa, es el espíritu, que es lo negativo, niega lo simple; pero al mismo tiempo “[...] lo resuelve, y por ello es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de estos resultados, sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; [...]”²⁷⁶. Tenemos, por tanto, aniquilación de categorías y surgimiento de nuevas a partir de la esta destrucción. Este proceder puede contemplarse puesto en obra en la *Fenomenología* referido a la conciencia: “Hay aquí formas de la conciencia, cada una de las cuales en su realización, se disuelve de una vez a sí misma, y tiene por resultado su propia negación, pasando de tal modo a una forma superior”²⁷⁷. El motor de este proceso es, ya lo hemos dicho, la negación: “Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo, ya mencionado, que comprende en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico”²⁷⁸. La clave alrededor de la cual gira el progreso científico se cifra, para Hegel, en comprender el siguiente punto: “Lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; [...]”. Por eso, porque lo contradictorio lo es siempre respecto de una cosa determinada, tiene un contenido, aquel que niega, lo que permite engendrar un nuevo concepto, “Un concepto superior, más rico que el precedente, porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario”²⁷⁹.

Este papel fundamental de la contradicción para el conocimiento científico lo afirmó Marx con el mayor convencimiento. En su tratamiento de las categorías fundamentales como valor o dinero, Marx siempre reconocía como absolutamente esencial, mofándose por

²⁷⁶ Ibid., p. 29.

²⁷⁷ Ibid., p. 50. Formulación parecida en el “Anuncio de la Fenomenología del Espíritu”, con la que Hegel presentó la obra: “La riqueza de las manifestaciones del espíritu, que a una mirada inicial se le antojan un caos, son puestas en un orden científico que las va presentando conforme a su propia necesidad, un orden en el que las figuras se disuelven y pasan a convertirse en otras superiores que constituyen la verdad de las primeras” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 924.

²⁷⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, p. 51.

²⁷⁹ Ibid.

ejemplo de la “*conciliation*” proudhoniana entre el valor de uso y de cambio²⁸⁰, la capacidad de mantenerse en la aprehensión de la contradicción [*Widerspruch*], y en concreto la “contradicción inmanente”, “interna” –la identidad de los contrarios *como* contrarios–, como requisito indispensable del proceder científico. De aquí que llegara a afirmar que la contradicción hegeliana, si bien deformada de modo idealista, pero contradicción inmanente al fin y al cabo, es *la fuente de toda dialéctica*, que ya sabemos que en Marx significa: de toda exposición científica de una totalidad²⁸¹. Y de aquí también este valioso pasaje de la primera redacción del pasaje sobre la forma valor en *El capital*:

Nos hallamos ante el eje de todas las dificultades que impiden la comprensión de la forma valor. Es relativamente fácil diferenciar el valor de la mercancía de su valor de uso, o el trabajo formador de valor de uso del mismo trabajo en tanto que éste es calculado meramente como gasto de fuerza de trabajo humana en el valor de la mercancía. Si uno contempla la mercancía o el trabajo en una forma, no lo hace en la otra, y viceversa. Estas contradicciones abstractas caen por sí mismas una fuera de la otra y por lo tanto es fácil mantenerlas separadas. Ocurre algo distinto con la forma de valor, que solamente existe en la relación de una mercancía con otra. El valor de uso o el cuerpo de la mercancía juega aquí un nuevo papel. Se convierte en forma de aparición del valor de la mercancía, esto es, de su propio contrario. Igualmente, el trabajo útil concreto contenido en el valor de uso se vuelve su propio contrario, mera forma de realización de trabajo humano abstracto. En lugar de caer separadas, las determinaciones contradictorias se reflejan las unas en las otras.²⁸²

La afirmación es de peso: la comprensión de la contradicción entre valor y de uso y valor es el eje de todas las dificultades. La aprehensión de nada menos que la forma del valor, el secreto de la mercancía, que es a su vez la clave para descifrar el dinero, tiene como condición de posibilidad la capacidad de aprehender la contradicción entre valor de uso y valor de cambio. ¿Por qué? Lo hemos dicho: porque sólo así se logrará ver la necesidad de la

²⁸⁰Proudhon procede de tal modo con los contrarios que los “reconcilia” mediante el descubrimiento de un concepto general de “valor”, que emerge (en la cabeza de Proudhon, gusta decir Marx) mediante el recurso de abstraerse de esos contrarios. Para Proudhon, es un principio irrenunciable el que, allí donde encontramos contrarios, la verdad sólo corresponde a la reconciliación de éstos. Cfr. sobre el concepto de “contradicción interna” en Marx, Zelený, J., op. cit., “Causalidad y contradicción”, p. 126 y ss. Sobre lo inoperante del procedimiento “profesoral” de deducir “un concepto general de valor”, en vez de partir de la realidad concreta “mercancía” como unidad efectiva de contrarios valor de uso – valor de cambio, cfr. Marx, K., “Randglossen zu A. Wagners...”, op. cit.

²⁸¹ Refiriéndose jocosamente a J. S. Mill: “Tan extraña como le resulta la «contradicción» hegeliana, *la fuente de toda dialéctica*, así de cómodo se siente moviéndose en burdas contradicciones” (MEW 23, p. 623, cursiva nuestra).

²⁸² MEGA II/5, p. 31-32.

transformación en la siguiente categoría. La “contradicción interna” entre valor y valor de uso en la mercancía se expresa en una “contradicción externa” esto es, encarnada en la relación entre dos mercancías, de forma que “la forma simple de valor es entonces la forma simple de aparición de la contradicción contenida en ella entre valor y valor de uso”²⁸³; forma simple que, como se sabe, se desarrolla hasta la forma dinero.

En fin, una vez más, a partir de estos textos es patente cómo Marx recoge el planteamiento hegeliano de la cuestión; en este caso, la idea de categorías que, movidas por la negatividad, se disuelven, se transforman en otras y con ello generan lo nuevo, así como el papel central de la contradicción en este proceso científico de conocimiento. Sólo así, para Hegel, se logrará la mencionada necesidad buscada en dicho proceso: “Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia delante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia [...]”²⁸⁴. Claro que, en las breves líneas de Hegel que hemos citado, puede quedar indeterminado el significado de dicha disolución, transformación y generación de lo nuevo: en cambio, ha quedado suficientemente claro qué puede significar esto en Marx, el valor estratégico de este uso de las categorías para aprehender una totalidad.

3. 1. 3. La ruptura con Hegel. La ilusión idealista.

Ahora bien: este lado del problema no ha de hacernos perder de vista que Marx efectúa, al mismo tiempo que una apropiación, un *corte radical* con el planteamiento de Hegel. Y es que no hemos terminado de contar lo que hace Hegel cuando hace todo eso que hemos dicho que Marx se apropia.... Siguiendo con alguno de los textos de las “Introducción” que citábamos antes, se ve perfectamente como Hegel da un paso que, a juicio de Marx, resulta ilegítimo; Marx señala el punto exacto en que se separa de Hegel, a saber, cuando este cae de lleno en una determinada ilusión, la *ilusión idealista* por antonomasia, ilusión de la cual Marx, además, realiza un diagnóstico que persigue sus causas.

Retomemos el texto de la *Enciclopedia* de Hegel que veíamos a propósito de la necesidad de la mediación del pensamiento y el conocimiento en el conocimiento -“tiene un sentido auténtico y fundamental decir que el *desarrollo* de la filosofía hay que agradecerlo a

²⁸³ MEW 23, pp. 74-75.

²⁸⁴ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 184.

la experiencia [...]”- , recordando cómo terminaba: “Por el otro lado, las ciencias empíricas contienen por ello la exigencia, dirigida al pensamiento, de que éste alcance esas determinaciones concretas”²⁸⁵. Es decir, la materia del pensamiento es el contenido de la experiencia, elaborado por las ciencias, y al pensamiento se le exige que alcance esas determinaciones: necesaria mediación del pensamiento con el contenido sensible para llegar al conocimiento. Pues bien, veamos la continuación del texto: “La asunción de este contenido, que supera mediante el pensamiento lo que todavía hay en el contenido de inmediatez y de ser dado, *es al mismo tiempo un desarrollo del pensamiento desde sí mismo*”²⁸⁶. La filosofía, continúa Hegel, dota de libertad -lo apriorico- y de necesidad -en lugar de la confianza en el hallar- al contenido de esas ciencias: “De este modo, el hecho se convierte en exposición y trasunto de la *actividad original y perfectamente autónoma del pensamiento*”²⁸⁷. Se ve aquí el paso con toda exactitud: de decir que el pensamiento atraviesa y media el contenido, elaborándolo para alcanzar sus determinaciones, *se pasa a decir* que este proceso de tratamiento del contenido es sólo un desarrollo del propio pensamiento, que ese contenido es *de iure* ya y *sólo* pensamiento, que lo inmediato y dado en él debe poder ser superado y revelarse como lo que en verdad era, sólo pensamiento; así, lo que parecía un hecho externo, con existencia autónoma, que se constataba para dotar de contenido al conocimiento, se revelará como un “trasunto”, un producto de la actividad de ese pensamiento perfectamente autosuficiente.

Pues bien, tenemos aquí puesto en obra justamente el paso ilegítimo del idealismo que denuncia Marx en el punto de la “Introducción” donde la habíamos dejado:

En el segundo [camino], las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de comprender lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve a sí mismo desde sí mismo, mientras que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto sólo es el modo que tiene el pensamiento para apropiarse de lo concreto, esto es, para reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es, en modo alguno, el proceso de surgimiento de lo concreto mismo.²⁸⁸

Cuando Marx caracteriza la concepción hegeliana de “lo real” o “lo concreto” como “resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se

²⁸⁵ Ibid., p. 116.

²⁸⁶ Ibid. (subrayado nuestro).

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ MEW 42, p. 22.

mueve a sí mismo desde sí mismo”, seguramente tiene en mente textos como el siguiente, que parece estar recreando a conciencia, incluso utilizando las mismas expresiones:

El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* y, en su total universalidad, *la idea o lo absoluto*. La ciencia de éste es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad*; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo²⁸⁹.

Esta es la ilusión idealista: *cuando el pensamiento reproduce lo real en el orden que le es propio, piensa que con ello está produciendo lo real mismo*. Hegel lo dice claramente, el pensamiento se da su objeto: “Sólo que eso es precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, él mismo se engendra y da su objeto”²⁹⁰.

Hegel y Marx, como creemos haber mostrado suficientemente, pueden ser y de hecho son afines a la hora de concebir el proceso por el cual el pensamiento puede conocer una totalidad; pero, señala Marx, este camino es *sólo el medio que tiene el pensamiento de apropiarse de lo real*, la sucesión ordenada de categorías que genera para producir el “efecto conocimiento”, y *nada más*. Mientras que Hegel afirma que “la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general”²⁹¹, es decir, la estructura misma de lo real, Marx considera que en modo alguno se está produciendo la vida del material, el proceso de surgimiento de lo real mismo, el orden de lo real, al generar la sucesión de categorías que da lugar al “efecto conocimiento”.

Marx no se limita a denunciar este paso ilegítimo, asimismo ofrece un diagnóstico de la emergencia de esta ilusión. Al reproducir las determinaciones abstractas lo concreto por el camino del pensamiento, se genera un orden alternativo a lo real, caracterizado por su abstracción, que parece poseer autonomía y existencia propia. De aquí nace la apariencia ilusoria de que el pensamiento, por sí mismo, fuera motor de lo real. En el prefacio a la segunda edición de *El Capital* Marx lo precisa:

²⁸⁹ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 117.

²⁹⁰ Ibid., p. 119.

²⁹¹ Ibid., p. 183.

De todas formas, hay que distinguir formalmente el modo de exposición [*Darstellungsweise*] del modo de investigación [*Forschungsweise*]. La investigación tiene que apropiarse de la materia en detalle, analizar sus diversas formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno. Sólo después de haberse completado este trabajo puede exponerse el movimiento real en correspondencia. Si esto se consigue y se refleja idealmente la vida de la materia, *puede parecer como si uno estuviera viéndoselas con una construcción a priori*²⁹².

Por aparecer lo *a priori* como dotado de una cierta libertad respecto de lo empírico, así como de una cierta necesidad interna que le dota de constitución propia, *podría parecer* que posee vida propia independientemente de su material: de ahí la ilusión idealista. Podría recordarse aquí la advertencia kantiana frente a su crítico Garve, cuando éste designa su obra como un “sistema del idealismo trascendental (o, como él lo traduce, idealismo superior)”: no todo lo *a priori*, dice Kant, es también trascendente, es decir, que sobrepasa toda experiencia y es independiente de ella; sino que puede existir cierto tipo de *a priori* que sólo se halla encaminado a hacer posible, precisamente, el conocimiento empírico: tal es lo trascendental²⁹³. Éste que llaman mi “idealismo” (deberían decir: idealismo crítico), dice entonces Kant, “[...] es, pues, de una clase muy particular, a saber, es tal, que derriba el idealismo habitual, y es tal, que gracias a él todos los conocimientos *a priori* [...] adquieren por primera vez realidad objetiva [...]”²⁹⁴, esto es, referencia a lo dado. Naturalmente, de éste es muy fácil el desplazamiento al primero, y cuando “reflejamos idealmente la vida de la materia”, o logramos un constructo de conocimiento, puede parecer que tenemos ante los ojos una construcción enteramente independiente de ella (*a priori*, dice Marx; precisando en términos kantianos, debería decir: trascendente). De aquí el nacimiento de la ilusión idealista, de la que también Garve fue presa, al confundir el idealismo crítico de Kant con un idealismo “superior”.

También en los *Grundrisse* advierte Marx contra esta tentación idealista, que cabe percibir a la perfección en la forma de expresión de Hegel, forma de expresión, como señalaba Heinrich, en cierto modo “misteriosa y metafísica”, ejemplificada en construcciones del tipo “las figuras se disuelven y pasan a convertirse en otras superiores”. Contra esta tentación idealista en la expresión dice Marx: “Más tarde, antes de abandonar esta cuestión, será necesario corregir las maneras idealistas de la exposición, que producen la apariencia de

²⁹² MEW 23, p. 27 (cursiva nuestra).

²⁹³ Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción de M. Caimi, Istmo, Madrid, 2004, p. 305. Volveremos sobre este motivo en las conclusiones.

²⁹⁴ Ibid., p. 309.

que se tratara tan sólo de determinaciones de conceptos y de la dialéctica de estos conceptos. Así, ante todo la frase: el producto (o la actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero”²⁹⁵. Este “deviene” puede hacernos pensar que se trata del movimiento autónomo del pensamiento.

La operación teórica con la que Marx establece su posición, en ruptura con Hegel, es la efectuación de una diferencia estricta, quirúrgica, tal y como lo ha sistematizado Althusser siguiendo fielmente el texto de la Introducción, entre proceso y objeto real, por un lado, y proceso y objeto de conocimiento, por otro:

Contra esta confusión [de Hegel], Marx defiende la *distinción* entre el *objeto real* (lo concreto-real, la totalidad real que “subsiste en su independencia fuera de la cabeza, antes como después”, de la producción de conocimiento) y el *objeto de conocimiento*, producto del conocimiento que lo produce en sí mismo como concreto-de-pensamiento (*Gedankenkonkretum*), como totalidad-de-pensamiento (*Gedankentotalität*), [...]. Marx va más lejos todavía y demuestra que esta distinción se refiere no sólo a esos dos objetos, sino también a sus propios procesos de producción. Mientras que el proceso de reducción de tal objeto real, de tal totalidad concreta-real (por ejemplo, una nación histórica dada), ocurre por completo en lo real y se efectúa según el orden real de la génesis *real* (el orden de sucesión de la génesis *histórica*), el proceso de producción del objeto del conocimiento ocurre por completo en el conocimiento y se efectúa según *otro orden*, en el que las categorías pensadas que “reproducen” las categorías “reales” no ocupan *el mismo lugar* que en el orden de la génesis histórica real, sino lugares muy diferentes que les son asignados por su función en el proceso de producción del objeto de conocimiento²⁹⁶.

En suma, la demarcación de Marx respecto de Hegel pasa por postular una diferencia insuperable y originaria entre el *orden del ser* y el *orden del pensar*. Y, entonces, habría que situar a Hegel, al menos en un cierto respecto, como *pensador paradigmático de la identidad ser-pensar*. Es, desde luego, la lectura de Althusser; quien, si bien descuida los aspectos en los que Marx efectúa una apropiación de Hegel, que como creemos haber mostrado, no son menores, también acierta con algo esencial al trazar una línea de demarcación a este respecto: Althusser afirma de Hegel que se trata del último pensador donde se han manifestado de una vez por todas y de la forma más abarcante, para más inri sobre el mismo terreno de la historia y sin dejar fuera un ápice de realidad, concreción, opacidad o

²⁹⁵ MEW 42, p. 69.

²⁹⁶ Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., pp. 46-47. Todas las citas entrecomilladas, así como los términos alemanes, pertenecen al texto de Marx en la Introducción.

materialidad, lo que él llama “la concepción religiosa de la lectura”, es decir, la concepción de creer poder leer la esencia, la verdad de las cosas, en la superficie inmediata de lo real, a modo de “Gran libro del mundo”, esa concepción “que hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero, y de lo real, el discurso de una voz”²⁹⁷. Concepción donde se dan “todos los mitos religiosos complementarios de la voz que habla (el Logos) en las secuencias de un discurso; de la Verdad que habita en su Escritura —y del oído que escucha o del ojo que lee este discurso, para descubrir en él (si son puros) la palabra de la Verdad que habita en persona en cada una de sus Palabras”²⁹⁸. Pues bien, aquí estaría, según Althusser, Hegel: “En esta lectura inmediata de la esencia en la existencia se expresa el modelo religioso del Saber Absoluto hegeliano, ese Fin de la Historia, donde el concepto se hace al fin visible a cielo descubierto, presente en persona entre nosotros, tangible en su existencia sensible, donde *este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre* son el Espíritu mismo”²⁹⁹.

E. Vollrath sostiene la misma tesis: la identidad de ser-pensar sitúan a Hegel en la metafísica tradicional. Para Vollrath, Hegel es, primero, un pensador de la *metafísica*:

En el pensamiento de Hegel la metafísica hace su aparición definitiva en la figura de su consumación. El nombre para la figura de consumación de la metafísica es: «el sistema de la ciencia». La metafísica se halla tan segura de su esencia consumada según su propia tesis que cree poder renunciar al nombre heredado de filosofía. Deja de ser procedente la necesidad, por lo tanto, de hacer venir a esta figura el título de una Filosofía Primera.³⁰⁰

Vollrath entiende por “metafísica”, rastreando sus orígenes en Aristóteles, el saber que se considera justamente “Filosofía Primera” o que pregunta por lo verdaderamente ente: “*La metafísica es la Filosofía Primera*. [...] La pregunta fundamental de la Filosofía Primera, que atribuye su esencia a este pensar y abre el ámbito de su esencia, reza: *tì tò ón*, ¿qué es el ente?”³⁰¹ Y, en efecto, Hegel abre su *Fenomenología* preguntando, o más bien dando por hecho, que la cosa de la que se trata es justamente ésta, a saber, un “conocimiento efectivo de lo que es en verdad”; un saber de aquello que es, de lo ente, pero no sólo, sino de lo que es “en verdad”, es decir, con pleno derecho, de lo verdaderamente

²⁹⁷ Ibid., p. 21.

²⁹⁸ Ibid., p. 22.

²⁹⁹ Ibid., p. 21

³⁰⁰ Vollrath, E., *Die These der Metaphysik, Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Alois Henn Verlag, Wuppertal/Ratingen, 1969, p. 163.

³⁰¹ Ibid., p. 9.

ente. El saber efectivo lo es de lo Absoluto, es decir, de lo cual no se puede decir: “es esto – pero esto no lo es, o es esto otro”. Esto sería, efectivamente, lo Relativo.

Hegel es para Vollrath, además de pensador de la metafísica, pensador de la metafísica en su forma *moderna*, es decir, una metafísica que parte de que el lugar originario de toda diferencia, la Diferencia como tal, es la conciencia, la escisión conciencia – objeto. A pesar de que todo el proyecto filosófico de Hegel consista precisamente en superar esta diferencia, ello no excluye, sino que implica, que esta diferencia en la conciencia es el punto de partida: “La relación fundamental de la cual nacen todo lo relativo y toda relatividad es para el pensamiento moderno la relación de conciencia y objeto para la conciencia”³⁰². Hegel llama a esto en la *Ciencia de la lógica* la “contraposición de la conciencia”, y la determina como el punto de vista de la conciencia, que sólo sabe de cosas objetuales en contraposición a sí misma y de ella misma en contraposición a ellas. Esta escisión constitutiva de la filosofía moderna, que abarca toda la reciente historia y a la cual han de ser reconducidas todas las contraposiciones tradicionales (espíritu y materia, alma y cuerpo, libertad y necesidad...) la hace nacer el propio Hegel del dualismo que fundó Descartes: la contraposición entre “un mundo del ser pensante y pensado en contraposición a un mundo de realidad efectiva”³⁰³.

Y Hegel es para Vollrath, tercero y esencial, el pensador que, determinado en su problematización de la tarea de la metafísica por el punto de vista moderno (cartesiano), pretende superar esa forma moderna desde sí misma, mediante el proyecto de un *Saber Absoluto* que supere el punto de vista de la conciencia con su escisión sujeto-objeto asegurando la certeza incondicionada del pensar sobre el ente. El punto de partida del pensamiento de Hegel es, ciertamente, la Diferencia: “La escisión es la fuente de *la necesidad de la filosofía* y, en cuanto formación de la época, el aspecto no libre y dado de la figura”³⁰⁴. Y más concretamente, como hemos visto, esta Diferencia se determina como la escisión tematizada por Descartes entre la conciencia y su objeto como lugar originario de todas las diferencias como tales. Pues bien, desde aquí ha de determinarse para Vollrath la tarea esencial de Hegel:

El impulso del pensamiento hegeliano se resuelve en que toma la Diferencia decisiva moderna entre pensar (conciencia) y ser (objeto) en su figura kantiana y la conduce hasta el

³⁰² Ibid., p. 164.

³⁰³ Ibid., p. 176.

³⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos, Madrid, 2010, p. 13, traducción ligeramente modificada.

Absoluto. [...]. Hegel radicaliza de modo inédito el carácter de Diferencia propio del pensamiento moderno. Pero justamente en la figura de la Diferencia absoluta se funda la posibilidad de dejar aparecer la Identidad de modo absoluto, lo que proporciona a la metafísica su justificación definitiva para aparecer absolutamente como la Filosofía Primera³⁰⁵.

Esta posibilidad viene dada por la Razón, cuya esencia consiste en tomar lo Otro, la Objetividad y la Multiplicidad como lo diferente de sí, y en esta misma diferenciación tomarlos como siendo uno consigo, precisamente por este acto de tomarlos y referirlos a sí. Continúa Vollrath:

Con ello se prueba [para Hegel] que la Diferencia que mora en la «antítesis» de lo Subjetivo y lo Objetivo no yace ahí delante para la Síntesis y la Identidad como algo independiente de ella y que es para sí; que la Identidad, en consecuencia, «no sería, según su naturaleza, posterior a la contraposición». Más bien, la Identidad lleva a la Contraposición y la hace salir como Diferente fuera de sí, y es ésta como el producto que aparece de sí misma en su productividad e identidad diferenciadoras.

Lo Absoluto como «la Razón misma» cancela y supera [*aufhebt*] así la contraposición entre subjetividad y objetividad, pero de manera que produce los contrarios a partir de la «potencia» de su identidad como diferentes. Y en esta «actividad » yace su mismo ser. [...]. La Razón se produce sólo *a sí misma* en el devenir de sus contrarios como lo siempre ya producido por su propia «actividad infinita». Tiene el carácter de la auto-reproducción [...]. Si el Absoluto tiene este carácter, entonces no precisa ser llevado al ser, sino que se ha producido siempre ya a sí mismo en su devenir, en el cual sus productos, lo contrapuesto, son; es decir, es(tá) presente en tanto que ellos y en ellos. Por ello Hegel caracteriza el modo de la presencia [*die Weise der Anwesenheit*] de lo Absoluto con la frase lapidaria: «ya está presente» [*es ist schon vorhanden*]. En esta frase tan inverosímil se preserva el modo de presencia [*Präsenzweise*] de lo Absoluto³⁰⁶.

Si nos fijamos en el conjunto de su obra, Hegel consigue llegar a pensar lo Absoluto como tal desde el momento en que la Lógica y la Metafísica dejan de estar separadas, como ocurría en el *Sistema* de la época en Jena, escisión que impedía consumir el “sistema de la ciencia”. Su unidad se conquista en el camino de la *Fenomenología*, que prepara a la conciencia mediante una serie de experiencias para encontrarse en el elemento de lo Absoluto, y se posee ya plenamente en la *Ciencia de la lógica*: “La *Ciencia de la lógica* es ya, como aparición de lo Absoluto en su carácter de absoluto, «el sistema», esto es, la figurada

³⁰⁵ Vollrath, E., op. cit., p. 175.

³⁰⁶ Ibid., p. 180-181.

consumada de la Metafísica. Se aferra desde el comienzo al elemento de lo Absoluto para no abandonarlo más, y no da ni un solo paso que conduzca fuera de él. Al contrario, despliega más y más con cada su carácter de absoluto y trae a éste a su presencia absolutamente plena”³⁰⁷.

Ganar para la conciencia la posibilidad de situarse en este elemento es precisamente la tarea de la *Fenomenología*. Y ganar ese elemento –este punto es lo que nos interesa para la contraposición con Marx– es precisamente *salvar el abismo ser-pensar*, superar su escisión: pues la constitución de la conciencia natural, asumida y fortalecida por Kant, tendería a postular una ruptura insalvable entre ser y saber, sujeto y objeto. Este punto lo subraya J. P. Labarrière en su comentario a esta obra: “Hegel emprendió su redacción para intentar reducir la ruptura epistemológica entre sujeto y objeto, que sus oyentes habían retenido de una lectura demasiado apresurada de Kant. En suma, era preciso a este respecto lograr una conversión de la conciencia, para que fuera posible el acceso a la Ciencia”³⁰⁸. La *Fenomenología* es el Sistema expuesto en su relación con la conciencia, “la exposición del saber que aparece”, en la fórmula utilizada por Hegel; una obra sistemática que abarca el Espíritu en su totalidad, y que atiende a la vez a la situación circunstancial de que no nos hallamos todavía en la ciencia. Dice Labarrière:

Si cumple la función de “introducción” a la exposición del Espíritu en su totalidad, es porque el Espíritu mismo (o la “Ciencia” que lo expresa de manera adecuada) se encuentra aquí empeñado por entero para proporcionar al individuo «la escala que le conduzca a esta cumbre, y se la indica en él mismo». Hace falta todo el Espíritu para dar acceso al Espíritu, y a la inversa, el Espíritu no puede prescindir de esta introducción que así se da a sí mismo, pues no es capaz de escapar a la abstracción que le acecha, sino aceptando –y con ello prueba su propia verdad al mostrarse como la no-verdad de lo no-verdadero– «volverse contra la apariencia» al lado de la cual hace su aparición primera o, mejor dicho, que es su propia manera de manifestarse, es decir, el saber todavía no verificado de la conciencia inmediata.³⁰⁹

Este saber de la conciencia inmediata, que presupone y se basa en la ruptura insalvable entre sujeto y objeto, ser y pensar, es lo que Hegel va a dinamitar por completo para lograr el elemento de la cientificidad, que en las obras de sistema le permitirá exponer ya el saber de lo Absoluto como tal. Que es esto y no otra cosa lo que acontece en la

³⁰⁷ Ibid., p. 170.

³⁰⁸ Labarrière, P.-J., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. FCE, México, p, 1985, p. 22.

³⁰⁹ Ibid., p. 19.

Fenomenología, se ve perfectamente en los pasajes de la obra escritos no para la conciencia, sino “para nosotros”, nosotros los que leemos y observamos las experiencias de la conciencia, los que nos observamos a nosotros mismos haciendo tal experiencia en tanto que justamente observadores y no sujetos de la experiencia. Pasajes éstos donde Hegel recapitula los resultados de la experiencia que va realizando la conciencia, dispersos a lo largo de toda la obra y donde late ya siempre el saber Absoluto: son especialmente iluminadores porque allí Hegel declara que es su intención que acontezca, y acontece de hecho, la superación explícita de la diferencia ser – pensar, esto que en otras obras opera ya como presupuesto ganado. No podemos, naturalmente, recorrerlos con detenimiento,³¹⁰ pero es referencia obligada señalar al menos algunos cruciales. El primero de ellos, donde Hegel, ya en la “Introducción”, anuncia el resultado por venir en la obra:

En cuanto esa conciencia se va empujando ella a sí misma hacia delante hacia su verdadera existencia, alcanzará un punto en el que depondrá su apariencia de estar gravada con algo extraño que sólo es para-ella pero que es otro que ella, o lo que es lo mismo: alcanzará un punto en el que el fenómeno se volverá igual a la esencia, en el que, por tanto, su exposición coincide con precisamente este punto de la ciencia del espíritu propiamente dicha y, finalmente, en cuanto ella aprehende esta su propia esencia, tal aprehender ella su esencia no designa ya sino la naturaleza del saber absoluto mismo.³¹¹

En el comienzo de los capítulos que constituyen la parte C de la *Fenomenología*, sin título, se encuentran algunos otros pasajes de este tipo. C es, justamente, el momento de restitución de la unidad entre A, conciencia, y B, autoconciencia; unidad que, si bien sólo puede ser ganada tras haber recorrido los momentos A y B en su escisión, dejará ver que, en rigor, lo inevitable era ella misma, la unidad; que lo que parecían momentos independientes son sólo caras de una misma unidad que estaba ya siempre presupuesta: “Todas las figuras de la conciencia que hemos venido considerando hasta aquí son abstracciones de él; esas figuras consisten en que el espíritu se analiza a sí mismo, distingue sus momentos y se demora en cada uno de ellos. El aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo por *presupuesto* y por *base*, o lo que es lo mismo: tal aislamiento sólo existe en el espíritu, el cual es la existencia”³¹². Estos momentos aparentemente aislados eran, primero, la conciencia, esto es, “realidad efectiva objetual y existente” [*gegenständliche seiende Wirklichkeit*]; luego, la auto-conciencia, esto es, conciencia de ser-para-sí. Cuando la experiencia fijaba un

³¹⁰ Para un análisis detenido de estas articulaciones, cfr. *Ibid.*, pp. 59-79.

³¹¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. P. 194.

³¹² *Ibid.*, p. 539.

momento unilateralmente, se olvidaba del otro. Pero tras el trayecto, hemos visto que la realidad objetiva y subjetiva eran momentos de un mismo espíritu: se reconcilia el dualismo cartesiano, el ser coincide con el pensar. Y así acaba la *Fenomenología*, en el saber absoluto:

En el saber cierra, pues, el espíritu el movimiento de su configurarse en cuanto ese configurarse viene lastrado por una no superada diferencia de la conciencia [...]. El contenido es aquí (en lo que respecta a la *libertad* de su *ser* o en lo que respecta a la autonomía que ese contenido ofrece), el contenido digo, en lo que respecta a esa su autonomía, no es sino el *self* que se enajena a sí mismo, o la unidad *inmediata* del saberse. [...]. El contenido diverso, en cuanto contenido *determinado*, sólo lo es en la relación, pero no en sí, y su inquietud es la de suprimirse y superarse, o lo que es lo mismo: la *negatividad*; por tanto, la necesidad (o diversidad), lo mismo que el ser libre, es igualmente *self*, y en esta *forma sélfica* [*selbstisch*] en la que la existencia es inmediatamente pensamiento, es en la que el contenido es *concepto*.³¹³

Recapitulando, según el modo de ver de Vollrath, Hegel, con este proyecto de pensar lo Absoluto, consuma la metafísica, es decir, el pensar de lo que verdaderamente es; y lo hace, como subrayan con muchos matices Labarrière e Hyppolite, como pensador de la identidad ser –pensar en su tematización moderna Conciencia– objeto, poniendo en obra un saber de lo ente, el “Sistema” o la “ciencia de la lógica”, donde el ser coincide con el concepto y el concepto con el ser.³¹⁴ Éste es, indiscutiblemente, el punto exacto en el que Marx se separa de Hegel, al cual permanece por lo demás, como hemos visto, fiel en muchos aspectos. Veremos, por lo demás, especialmente en las secciones IV y V, otras lecturas y aspectos de Hegel que volverán a hacerlo tremendamente próximo a Marx.

3. 2. Crítica y exposición. “El saber que aparece”.

Acabamos con una última cuestión que Marx asume de Hegel: la idea del vínculo entre crítica y exposición. La idea general de Hegel, heredada por todo el idealismo alemán, es la siguiente: “la exposición es ya filosofía”³¹⁵. En una filosofía donde, por así decirlo, las formas

³¹³ Ibid., pp. 909-910.

³¹⁴ Para un análisis más detallado de cómo la *Ciencia de la lógica* es la consumación efectiva de la metafísica en Hegel, que no podemos abordar aquí, cfr. Vollrath, E., op. cit., pp. 167-174.

³¹⁵ Cfr. Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 504-506, nota 1140: “El campo de la *exposición* [...] no es ajeno ni extraño a lo ‘construido’ en él (como hacen las matemáticas que, según denuncia Hegel, se limitan a *aplicar* un concepto *sobre* una intuición que tiene –por vacía que sea- forma y significado propios, con independencia de aquél), sino que en el conocimiento filosófico de verdad –mediante el proceso dialéctico- acaba coincidiendo *sin*

de pensamiento se investigan a sí mismas, se comprende que la cuestión de su exposición sea crucial. Como explica M. Wetzel, el tema de la filosofía de Hegel es la actividad del pensamiento que se piensa o se determina a sí mismo. Pero esto requiere de un “agregado nuestro”, como se dice en la *Fenomenología*: “nosotros pensamos el pensar(se) del pensar”, dice Hegel en la *Propedéutica*³¹⁶. Este “agregado” sería, justamente, la exposición: la actividad o proceso del pensar mismo que se presenta³¹⁷. Se advierte en Marx que también para él es éste problema de primer orden. Testimonio de ello son las cartas en que le comunica con preocupación a Engels los problemas en la redacción de *El capital*, y la distinción entre modo de investigación y modo de exposición en el Posfacio a *El capital*³¹⁸. De ahí la revisión continua de la exposición de los textos y la elaboración de diferentes ediciones del mismo proyecto (*Contribución*, distintas ediciones del libro I de *El capital*). Como señala Theunissen, Marx recoge un planteamiento hegeliano: asegurarse del modo y manera en la cual ha de exponerse la verdad filosófica. Dice Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*: “Lo más fácil es juzgar lo que tiene contenido y sustancialidad; más difícil, aprehenderlo; lo más difícil, que une ambos, traer su exposición”³¹⁹. Exposición es, pues, una asunción y apropiación unido a un juicio.

Pero además de esta orientación general, Marx recoge explícitamente la idea hegeliana de una exposición y crítica. Dice sobre su proyecto Marx: “El trabajo del que se trata es una crítica de las categorías económicas, o, *if you like*, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente (*kritisch dargestellt*). Es al mismo tiempo exposición del sistema y a través de la exposición crítica del mismo [*es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben*]”³²⁰. En otra carta: se trata de “llevar a una ciencia mediante la crítica al punto en que pueda ser expuesta [*darstellen*] dialécticamente”³²¹. Así

resto con el Saber o Concepto (de ahí que se hable de ‘Absoluto’: pura inmanencia cumplida y completa [...])”.

³¹⁶ Citado en Wetzel, M., “Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels *Wissenschaft der Logik*”. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der Hegelschen Logik, en: Heinrich, D. (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Hegel Studien*, Beiheft 18, Bonn, 1978, p. 146.

³¹⁷ Como explica Wetzel, se requieren entonces determinadas acciones por parte de “nosotros” con el fin de exponer la auto-determinación del pensamiento. Estas acciones “nuestras” serían lo que al final de la *Ciencia de la lógica* aparece como “método”: nuestras acciones serían idénticas con las del movimiento que se determina a sí mismo, pero a la vez como un cierto “agregado”, esto es, haciendo uso de categorías como mediación o superación que no tienen un lugar sistemático en el desarrollo de la *Lógica*. Ibid., 149 y ss. Sobre esto también Heinrich, D., “Las condiciones de formación de la dialéctica”, en: *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1990, pp. 239-261.

³¹⁸ MEW 23, p. 27.

³¹⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 113 (traducción ligeramente modificada).

³²⁰ Marx, K., “Brief an Lasalle, 22. Februar 1858”, op. cit., p. 550.

³²¹ Marx, K., “Brief an Engels, 1. Februar 1858”, op. cit., p. 275.

pues, como señala Fulda, el método dialéctico en *El capital* es ante todo un modo de exposición, y una exposición que es crítica³²². Entonces, la ciencia no puede presentarse directamente, sino que ha de ser llevada primero a la crítica. La *fundación* de la ciencia no consiste en rechazar la apariencia del saber y postular un saber pretendidamente verdadero, sino en exponer el saber tal y como aparece y con ello alcanzar su crítica. De este modo, lo que aparece no puede rechazarse como mera apariencia o error, sino que ha de ser reconocido en su pretensión de legitimidad. Marx llama a las categorías de la economía política que recogen las formas “desquiciadas”, absurdas de aparición “formas de pensamiento *objetivas*”³²³, como bien recuerda Balibar: “Y es por ello por lo que las categorías de la economía política están objetivamente fundadas (*objektive Gedankenformen*) en las condiciones históricas de la producción mercantil, en tanto que productos del desarrollo de su inversión-ilusión interna”³²⁴.

Comparemos todo ello con este texto de Hegel en la *Fenomenología*: “Pero, precisamente en este punto, precisamente en este su hacer su aparición, la ciencia es ella misma fenómeno [*Erscheinung*]; ese su presentarse, ese su aparecer, no es todavía la ciencia misma desarrollada en su verdad y extendida en toda su verdad. [...]. Sobre esta base hemos de emprender, pues, aquí la exposición del saber apareciente, es decir, del saber en ese parecer y aparecer [*die Darstellung des erscheinenden Wissen*]”³²⁵. Es necesario exponer [*darstellen*] el saber aparente de tal modo que la exposición sea en sí misma ya una crítica. No hay primero una crítica de la apariencia en nombre de la ciencia y luego una exposición de la misma, es decir, una crítica más allá del aparecer, como si se poseyera la verdad desde una ubicación trascendente al fenómeno, y la posterior exposición de ese saber trascendente; sino que la crítica habrá de resultar de la exposición del fenómeno en tanto apareciente, y su exposición habrá de ser ya su crítica.

La cuestión sería algo así como lo siguiente: ¿por qué Hegel no puede exponer directamente el “sistema de la ciencia” (ciencia de la lógica), o Marx fundar la nueva ciencia de la economía política, sino que les es necesario, respectivamente, escribir una “fenomenología” y una “crítica”? ¿Qué carácter peculiar tienen esta fenomenología o esta crítica como preludios del saber o la ciencia? ¿Qué clase de introducción es aquella que es ya

³²² Fulda, H. F., op. cit.

³²³ MEW 23, p. 90. Cursiva nuestra

³²⁴ Balibar, E., *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976, p. 222.

³²⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 182-183.

“parte del sistema” (Hegel) o ya “ciencia” (Marx), pero al mismo tiempo la “crítica” del saber aparente que la antecede?

Hay, pues, similitudes entre el modo en que Marx enfoca la cuestión de una “crítica” de la economía política (como catálogo de las *apariencias* generadas en las condiciones capitalistas)³²⁶ y el proceder de Hegel en la *Fenomenología* respecto del “saber *que aparece*”. En ambos casos no se trata de rechazar un saber falso (el de los economistas o el de la conciencia natural) en favor de una ciencia que se auto-impone desde sí misma: “Pues un saber que no es verdadero saber, la ciencia ni puede limitarse a rechazarlo como una visión vulgar de las cosas asegurando que ella representa un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es absolutamente nada para ella, ni tampoco apelar al barrunto de un saber o al desquite que representaría un saber que en sí mismo fuera mejor”³²⁷. En ambos casos se trata de una crítica exigida por el saber mismo, y lo que afirma Navarro Cordón de Hegel bien podría aplicarse también a Marx: “No es, pues, que la *Fenomenología* se presente como Crítica, sino, antes bien, que una verdadera crítica exige presentarse como fenomenología: consideración del fenómeno del saber, o sea, del saber tal y como aparece”³²⁸. Que la economía política, sobre todo la llamada por Marx “economía vulgar”, se ocupa de “lo que aparece”, lo deja claro Marx:

Tan pronto como la economía política había logrado una cierta extensión en su desarrollo –es decir, después de A. Smith- y se había dado formas fijas, se desgajó en ella el elemento en que la mera reproducción del fenómeno se hace pasar por su representación, es decir, el elemento vulgar, como una exposición aparte en la economía [...]. Se trata, en efecto, de la forma bajo la que estas relaciones aparecen inmediatamente entrelazadas en el fenómeno y, por consiguiente, aparecen también entrelazadas en las ideas y en la conciencia de los agentes de la producción capitalista, cautivos de ella³²⁹.

Las confusiones y contradicciones en que cae la economía política clásica proporcionan a la economía vulgar un suelo seguro para “[...] su superficialidad, que principalmente sólo entregada a la apariencia”³³⁰. Esta esfera de apariencia es el único

³²⁶ Y habrá que precisar con mucho cuidado, en la sección V, la dialéctica entre apariencia, fenómeno o aparición y esencia en Marx, al hilo, cómo no, de las categorías de la lógica de Hegel.

³²⁷ Ibid., p. 183.

³²⁸ Navarro Cordón, J. M., “Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica”, en: AA VV, *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, Granada, 1974., pp. 259-314.

³²⁹ MEW 26.3, pp. 491-493.

³³⁰ MEW 23, p. 561.

terreno de la economía vulgar, que ignora así la relación entre las relaciones efectivas y su aparición, objeto de la verdadera ciencia:

El economista vulgar no sospecha siquiera que las relaciones reales del cambio cotidiano y las magnitudes de los valores no pueden *ser inmediatamente idénticos*. [...]. Y entonces el economista vulgar cree realizar un gran descubrimiento cuando, encontrándose ante la revelación de la conexión interna de las cosas, se obstina en sostener que esas cosas, tal como se presentan, ofrecen un aspecto completamente distinto. De hecho, saca vanidad en su aferrarse a la apariencia que considera como la verdad última. Entonces, ¿qué necesidad hay ya de una ciencia?³³¹

En una palabra:

La economía vulgar de hecho no hace otra cosa que interpretar, sistematizar y hacer apología de las representaciones de los agentes atrapados en las relaciones de producción capitalista. No debe pues asombrarnos que la economía vulgar se sienta precisamente como en casa justo en las formas de aparición enajenadas de las relaciones económicas en la cual tienen lugar estas contradicciones completas y de entrada absurdas –y toda ciencia sería superflua, si la forma de aparición y la esencia coincidieran inmediatamente–, no debe sorprender, decimos, que estas relaciones se le aparezcan como tanto más autoevidentes cuando más se esconda en ellas la conexión interna, mientras que aquellas formas son las habituales para la representación ordinaria.³³²

Theunissen sentó un precedente al señalar claramente el motivo común de crítica y exposición en Marx y Hegel. Pero él va más allá y afirma que también en la *Ciencia de la lógica* se da esta unión entre crítica y exposición. La *Lógica* de Hegel sería la exposición y la crítica de las categorías de la metafísica: su *Aufhebung*, al mismo tiempo recoge, consume y supera. De aquí el paralelo con Marx: “La teoría de Marx proporciona una exposición crítica de las categorías de las que se sirve la economía burguesa; la *Lógica* de Hegel es, según la idea metódica que subyace en su fundamento, unidad de crítica y exposición de la metafísica”³³³. La teoría de Marx es crítica porque elabora una crítica de las categorías económicas y a la par desvela la base real de la formación capitalista en el horizonte de su superación futura. Por esto último es también ciencia: es visión de la cosa misma, lo cual sólo

³³¹ Marx, K., "Brief an Kugelmann, 11. Juli 1868", op. cit.

³³² MEW 25, p. 825. Los portadores de las relaciones económicas, cuya conciencia inmediata recoge la economía vulgar, “Se sienten como pez en el agua en las formas de aparición, enajenadas de la conexión interna y absurdas si se toman por sí mismas” (MEW 25, p. 787).

³³³ Theunissen, M., *Sein und Schein*, op. cit., 16.

se gana con una adecuada exposición del objeto. La crítica en Marx, llega a decir Theunissen, es legitimada mediante la exposición. Theunissen, el tema de cuya obra es la *Ciencia de la lógica* entendida como exposición crítica de la metafísica, propondría, entonces, comprender la crítica de Marx, que hace accesible también la base real de la sociedad capitalista, a partir de su mediación con la crítica de la metafísica de Hegel. También Grigat afirma algo sobre la exposición como método de Marx que contiene sin duda resonancias hegelianas:

Si uno quiere decir algo acerca de este método, no puede apelar a un proceder científico formalizado en el sentido de una comprensión positivista de la ciencia, sino más bien debería hablar de aprehender ‘el «modo de exposición» de Marx al llevar a cabo el proceso de formación’ de la crítica de la economía política. El método y el contenido de la crítica de Marx no pueden separarse el uno del otro. En esa medida, el primero sólo se encuentra en la exposición del segundo³³⁴.

Por último, esta exposición del saber que aparece o crítica presupone un doble punto de vista: la distinción de Hegel entre para la conciencia, que vive y es sujeto del camino de la *Fenomenología*, y para nosotros, que observamos el proceso, por así decirlo, desde fuera de la conciencia³³⁵. Cada vez que la conciencia se examina a sí misma, entra en crisis lo que creía verdadero: la conciencia cree que se trata aquí de un movimiento negativo, por el cual desaparece lo que tenía por verdadero, con lo cual resulta una nada. No ve la conciencia que esa nada es “la nada *de aquello de lo cual ella resulta*”, es decir, no es una nada cualquiera, sino la nada *de eso*: una nada determinada, y por ello tiene un contenido. Pero “al aprehenderse el resultado tal como es en verdad”, es decir, para nosotros, para esa segunda voz, se muestra como negación determinada, por lo cual, por un “vuelco” o “inversión” [*Umkehrung*] de lo anterior, nace una nueva figura³³⁶. Eso sólo lo vemos “nosotros”: “Y, sin embargo, en la visión que hemos expuesto no es así, sino que el nuevo objeto se muestra como devenido, producido mediante una inversión de la conciencia misma. Y esta consideración de la cosa no es sino nuestro añadido, mediante el que la serie de las

³³⁴ Grigat, S., op. cit., p. 17.

³³⁵ Si bien Hegel matiza esta separación, pues “la naturaleza del objeto” de que aquí se trata, la conciencia, contiene en sí misma su vara de medir. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p.187 y ss.

³³⁶ Ibid., pp. 185-186. El movimiento de este surgimiento de nuevas figuras es la experiencia. “Este movimiento *dialéctico*, que la conciencia ejercita en ella misma, es decir, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto en ese movimiento *le salta o le brota a ella* el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama *experiencia*” (Ibid., p. 191).

experiencias de la conciencia queda elevada a discurso científico, pero que no es para la conciencia que estamos considerando”³³⁷.

Este doble punto de vista está también en Marx. Para Marx, la conciencia correspondería a los sujetos capitalistas y asalariados: todos los agentes de la producción comparten un punto de vista, que, aún más, es asumido por los científicos o economistas burgueses, pues manejan categorías que han extraído de la “cotidianidad sin crítica ulterior”³³⁸ de esos agentes de producción, reproduciendo así su delirio³³⁹. El “nosotros” sería el crítico de la economía política, que atiende a la crítica ejercida sobre esas categorías.

SECCIÓN II. UNA TÓPICA DE LA APARIENCIA. CONCEPTO Y FORMAS DEL FETICHISMO Y DE LA MISTIFICACIÓN.

Preámbulo

³³⁷ Ibid., p. 193. Traducción ligeramente modificada.

³³⁸ MEW 23, p. 559.

³³⁹ Ya decía Kant que no hay tanta diferencia entre el entendimiento común que especula y los filósofos dogmáticos (Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., p. 29).

Tras una primera panorámica, en la sección I, sobre el modo en que entendemos que Marx enfoca y quiere aprehender su objeto al acometer el proyecto de una crítica política, nos gustaría proponer una lectura capaz de dar respuesta satisfactoria a la siguiente pregunta: ¿existe alguna constelación de conceptos que haga especialmente inteligible el esqueleto que soporta el objeto de conocimiento o “totalidad-de-pensamiento” “crítica de la economía política” como teoría de la estructura de la sociedad capitalista”? ¿Podemos tomar algún concepto o serie de conceptos como espina dorsal que nos permita recorrer ordenadamente el desarrollo de este todo? Lo que queremos encontrar, en suma, es un *principio* de lectura, principio en el sentido de *arje* griego, que recoge el doble sentido de algo a partir de lo cual algo comienza y que al mismo lo sostiene y determina en su ser: “Por un lado, *arjé* significa aquello de donde algo toma su punto de partida y comienzo; pero, por otro lado, también significa aquello que simultáneamente, en cuanto tal punto de partida y comienzo, sobresale por encima de eso otro que parte de él y, de este modo, lo sigue guardando en su seno y dominándolo. [...] Para expresar la unidad de ambos, que unas veces viene y otras desaparece, se puede traducir *arjé* mediante disposición que parte y partida que dispone”³⁴⁰.

A nuestro juicio, hay un par de conceptos que cumplen precisamente este papel: se trata de los conceptos “fetichismo” y “mistificación”. *Nuestra propuesta hermenéutica se cifraría, pues, en reconstruir sistemáticamente ambos conceptos en su dimensión extensional e intensional para a continuación hacer ver el papel que pueden jugar como pilares sobre los que reposa el edificio teórico de Marx.* Con ello abstraemos, aislamos, sacamos a la luz una estructura que soporta la obra. Como si, por así decirlo, y retomando el lenguaje hegeliano de Marx en la “Introducción” del 57, hubiéramos tomado el objeto de conocimiento, un todo teórico a primera vista indiferenciado, pleno de detalles, y uniforme en su riqueza, y hubiéramos desbrozado el camino para, valiéndonos de nuestros conceptos, hacer ver una cierta disposición interna, una estructura rectora jerárquica que determinaba que la figura de ese todo fuera la que era y no otra, disipando así la apariencia de su confusión.

Para ello, en primer lugar introducimos la cuestión de los conceptos de fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política, exponiendo una breve historia de estos términos, su asunción por parte de Marx en las diversas etapas de su producción teórica hasta llegar a la crítica de la economía política y, finalmente, su recepción en la bibliografía

³⁴⁰ Heidegger, M., “Sobre la esencia y el concepto de la *Physis*. Aristóteles, Física, B, 1”, en: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 205.

de Marx a partir de las preguntas sistemáticas que planteábamos en la Introducción (capítulo 1). A continuación, exponemos el concepto de fetichismo y sus res formas a partir de la forma principal fetichismo de la mercancía (capítulo 2) y hacemos lo propio con la mistificación y las suyas a partir del concepto de mistificación del salario (capítulo 3).

Capítulo 1. El problema del fetichismo y la mistificación en la interpretación de la crítica de la economía política.

Los conceptos de fetichismo y mistificación presentan una serie de dificultades y han sido recibidos de muy diversa manera en la tradición de lectura de Marx. La demarcación de significado de fetichismo y mistificación es ya problemática. Como ya señalaron los primeros estudios sobre el tema, “Alrededor del concepto de fetichismo se agrupa un amplio campo de palabras [...]”³⁴¹ con las cuales se haya estrechamente vinculado. El concepto de fetichismo presenta una analogía de inversiones en el campo de la religión y de la economía: “El *topos* fetichismo-religión está rodeado de una corona más amplia de palabras y expresiones”³⁴², entre las que se cuentan magia, mistificación, locura, cosificación, fantasmagoría, objetividad fantasmal, alienación o ideología. Marx nunca elaboró una demarcación de todos estos términos, ni una definición de los mismos, sino que hay que atender a uso efectivo en la práctica teórica de Marx para aprehender su sentido: y se constata que los utiliza de diversos modos, irregular, discontinuamente, a veces de forma unitaria, a veces por analogía, a veces como ilustraciones, a veces como definición. Pero lo que en todo caso es innegable, subraya con razón Th. Marxhausen³⁴³, es que hay que enfrentarse a este problema, pues reducir estos términos a meras fórmulas literarias o ilustrativas asumiendo que las verdaderas categorías pertinentes para el análisis del todo social son tales como “explotación”, “clase”, es limitarse a conceptos que expresan sólo “aspectos unilaterales” de dicho todo, y que se hallan de hecho recíprocamente determinadas -el dominio de clase y la explotación son pre-condiciones para la existencia del fetichismo y la mistificación, y al mismo tiempo ellos se manifiestan en ellos-.

³⁴¹ Marxhausen, T., “Zum Zusammenhang vom Fetischismus, Entfremdung und Ideologie bei Marx”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 12, 1987, p. 1105.

³⁴² Marxhausen, T., “Die Entwicklung des Begriffs «Fetischismus’ bei Marx”, en: *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung*, nº 22, 1988, p. 61.

³⁴³ Ibid.

Podemos comenzar preguntando por el origen de estos términos. En el caso de la mistificación, parece algo menos específico. El *Diccionario crítico del marxismo* nos dice tan sólo el término pertenece al campo semántico de “misticismo”, tomado del lenguaje religioso, junto con otros términos como místico, mistificación, misterio, etc. En este uso general, mistificación sería sinónimo de hipóstasis, concepto confuso, representación nebulosa, ocultamiento: la práctica de volver misteriosas la realidad efectiva o idealizarla fuera del ámbito de la razón o lo comprensible. Un uso del término ciertamente presente en Marx, sobre todo en sus escritos de juventud. Fue un término utilizado por la Ilustración para criticar las manipulaciones y el uso de la superstición por parte de la religión³⁴⁴.

Marx lo recibe, seguramente, a través de la tradición ilustrada y socialista francesa. A pesar de la crítica acerada a Proudhon, Marx comparte este sentido del término con él, como se ve en este texto del francés: “Se dice que el pueblo, nombrando sus legisladores y notificando por ellos su voluntad al poder, se hallará siempre en estado de detener sus invasiones, y así desempeñará a la vez el papel de príncipe y de soberano. Esta es, en dos palabras, la utopía de los demócratas, la eterna mistificación con que alucinan proletariado³⁴⁵. A lo largo de su vida, Marx hace un uso crítico del concepto de mistificación en tres momentos: en la crítica de la filosofía del derecho de Hegel –donde le acusa de mistificación lógica, es decir, de querer derivar la realidad de su mero concepto-, en la crítica de la filosofía especulativa de Stirner –a quien acusa de resolver problemas reales mediante meros cambios conceptuales-, y en la crítica del fetichismo de la mercancía –donde la mistificación será una forma especial de apariencia-.

En el caso del fetichismo, se trata de un término muy cargado y específico, desde su origen en la etnología y el colonialismo y su recepción en la filosofía y la religión europeas³⁴⁶. La palabra deriva del portugués “*feitico*”, que significa magia, hechizo, quizás derivado del latín “*facere*” y “*facticium*”, que abarcan un rango de significado desde el hacer hasta lo

³⁴⁴ Labica, G. (ed.), *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, op. cit., Bd. 5, “Mystizismus”, p. 95. Esta entrada aún no ha sido publicada en la nueva edición, el *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*.

³⁴⁵ Proudhon, P. J., *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*, Vol.I, Júcar, Madrid, 1974, p. 317. En este sentido, el término ha pasado incluso al lenguaje común. Cfr. la entrada “mistificación” en el diccionario Merriam Webster: “*b* : an obscuring especially of capitalist or social dynamics (as by making them equivalent to natural laws) that is seen in Marxist thought as an impediment to critical consciousness <the *mystification* of the sources of wealth — Henry Staten>” (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/mystification>).

³⁴⁶ Grigat, op. cit., p. 25 y ss. Para más indicaciones sobre la historia y el uso del término hasta Marx, Böhme, H., “Der Fetischismus-Konzept von Marx und seinem Kontext”, en: Gerhardt, V. (ed.), *Marxismus. Versuch einer Bilanz*; Magdeburg 2001, S. 289-319.

artificial o artificioso³⁴⁷. La familia de términos derivados en español, portugués y francés designa cosas como artificio, engaño, falsificación, adorno. El término emerge en el contexto del colonialismo europeo, en el siglo XV, a raíz del contacto de europeos con África occidental. Fetiche designaba un objeto fabricado, artificial, al que le correspondía un aura de magia y al que sus productores/adoradores atribuían propiedades sobrenaturales. En el s. XV y XVII, con la expansión de Europa en ultramar, el término conoció su generalización. Los calvinistas holandeses lo utilizaron para describir el culto local africano y diferenciarlo del europeo. Los protestantes asimilaban las ceremonias de la iglesia católica con el denostado fetichismo africano para señalar la superioridad de su forma de fe, supuestamente más sobria y abstracta. Así, hay aquí un primer uso crítico del fetichismo, pero para designar sólo formas de fe europeas consideradas inferiores a la propia; no la propia religiosidad ni la religiosidad como tal, no digamos ya la ceguera, comparable a la de la religión, de la naciente sociedad burguesa para con su propia objetividad social, que será contra la que Marx empleará el término.

En el siglo XVIII comienza un nuevo período en el uso del término, inaugurado por la publicación, en 1760, del estudio fundamental *Du culte des dieux fétiches*, de Charles de Brosses. Aquí, fetiche sigue designando lo ajeno tomado como inferior. El culto del fetiche se caracteriza para de Brosses por tres rasgos: Los creyentes toman al fetiche como un dios; se le adora a él propiamente, no es un símbolo de otro ser espiritual o trascendente; y, a cambio, el fetiche sirve y protege al creyente. Así distingue de Brosses entre fetichismo e idolatría: en la idolatría, presente en el Cristianismo, no se adora al ser tangible sino al ser superior tras la materialidad y representado por ésta. En cambio, en el fetichismo se adora el objeto material sin más. Ello, a ojos del autor, es síntoma de una sociedad primitiva e infantilizada, por cuanto supone una personalización totalmente ilusoria de lo inanimado. Sus propiedades y su funcionalidad no remiten a algo espiritual mediante un rodeo material, sino que emergen directamente de la constitución física del objeto –de aquí lo acertado de la elección de Marx del término “fetiche” para referirse a la mercancía, el dinero y el capital: sus propiedades “sobrenaturales” emergen del cuerpo mismo de la mercancía-. Kant se sirvió del concepto de fetiche para criticar el catolicismo, al que atribuía la creencia supersticiosa de que un medio enteramente natural pudiera provocar un efecto sobrenatural, lo que calificaba de “fetichismo”: la sumisión de los fieles a una Iglesia era análoga para Kant al culto de un fetiche. Aquí, el fetichismo sería una estrategia de poder,

³⁴⁷ Haug, W. F. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, op. cit., p. 167.

“fetiches serían instrumentos de dominio y los señores no estarían sujetos a la conciencia fetichizada”³⁴⁸. Hegel utiliza también el concepto de fetiche siguiendo este uso de la etnología. Para él, fetichismo designa un culto ajeno, sustraído a la Historia Universal, el de África central, una tierra infantil, fuera de la historia autoconsciente e incapaz de devenir parte de ella. Hegel subraya el carácter instrumental del fetiche, que tiene que servir, que ofrecer algo a su adorador, ya que, en verdad, no es sino la personificación del arbitrio individual de su creador: si no le sirve, lo desecha³⁴⁹. Aunque cronológicamente algo posterior, hay que incluir a Comte en este grupo, por cuanto considera al fetichismo una forma de religiosidad propia de sociedades primitivas, pre-modernas: la forma más primitiva del espíritu religioso, en la cual se atribuye una vida análoga a la humana a los cuerpos externos. Sería la primera fase en la evolución del espíritu religioso. Pero, a diferencia de otros autores de los siglos XVIII y temprano XIX, Comte afirma que todas las culturas, incluida las europeas, han pasado una etapa de fetichismo.

En el tercer período, inaugurado por Marx y el psicoanálisis, fetiche no es ya algo exótico y ajeno, sino que pasa a designar por primera vez algo propio, inscrito en el seno mismo de la sociedad europea moderna. El fetichismo se asienta para Marx en la sociedad moderna, capitalista y burguesa de Europa y de EE UU, y afecta potencialmente a todos sus ciudadanos. A partir de aquí hay un cuestionamiento de las estructuras sociales y las formas de acción y de conciencia individual y social propias: la atribución del fetichismo a culturas ajenas en el espacio y el tiempo queda desenmascarada ahora como una proyección inconsciente de la dimensión de mito y violencia inscrita en la propia sociedad, proyección que con Marx, como veremos en el capítulo IV, se deshace para transformarse en auto-reflexión consciente y crítica³⁵⁰. Si a Hegel le irritaba la instrumentalización del objeto de culto fetichista, pues el fetiche se desechaba si no servía a su adorador, Marx subraya, al contrario, como la lógica cosificada de las relaciones sociales modernas gobierna el destino de los hombres con la necesidad férrea de una ley natural.

³⁴⁸ Citado en Grigat, op. cit., p. 27. Como señala muy agudamente Grigat, las teorías de la manipulación, engaño, ideología, falsa conciencia y alienación del marxismo-leninismo tradicional se ajustan mucho más a esta teoría del fetiche que a la de Marx.

³⁴⁹ Ibid., p. 28 y ss..

³⁵⁰ Cfr. Scheit, G., “Der Fetisch des Gebrauchswerts. Eine Anmerkung zu einem vergessenen Begriff”, en: *Streifzüge*, 2, 1996.

¿Cómo recibe Marx el concepto de fetichismo a partir de su uso en la etnología, en la filosofía y en la religión?³⁵¹ Desde 1842 Marx lee y anota obras de la etnología y la ciencia de las religiones como las de Constant, Meiners y De Brosses sobre mitologías y cultos de otros pueblos. De Brosses, también influencia indiscutible de Hegel, es con toda seguridad la fuente del término “fetiche” para Marx. En algunos escritos de juventud, sobre todo escritos para prensa, compara a los sujetos a las coacciones políticas con “los adoradores del fetiche” que olvidan que los dioses son producto de sus manos, aunque critica también a las formas más elevadas de religión que sirven de fundamento al estado moderno³⁵². También compara la madera –a raíz de la polémica sobre la ley contra su robo- con el oro de los españoles en América, que los salvajes consideraban fetiche³⁵³. Ya en estos textos se advierte un uso crítico del término, pues Marx, a diferencia de Hegel, no considera que el fetichismo sea un rasgo de culturas primitivas ajenas a la historia, sino un rasgo, sí, propio de ellas, pero que ilumina ciertos funcionamientos de la moderna sociedad civil burguesa. En *La ideología alemana*, Marx hace un uso del fetiche que por primera vez ya recoge algunos aspectos del de la crítica de la economía política: señala la transformación de relaciones de poder personales en poderes cósmicos mediante la división del trabajo.

En los textos de los 50 en adelante, el concepto de fetichismo aparece ya con el sentido idiosincrásico de Marx. En los *Grundrisse* aparece fetichismo definido como un “idealismo vulgar” que “atribuye a las cosas, como sus determinaciones inmanentes, relaciones sociales, y así las misitifica”³⁵⁴, esto es, como una caracterización de la economía burguesa. Pero al analizar el valor y el dinero Marx habla de “cosificación”, no de fetichismo, no dejando claro así el vínculo inextricable, como en *el Capital*, entre crítica del fetichismo y teoría del valor. En *Zur Kritik* habla de “la figura encantada” de la mercancía³⁵⁵ y de la inversión por la cual relaciones de producción sociales aparecen cosificadas como “mistificación prosaicamente real”, no imaginaria³⁵⁶. Sin utilizar el término de “fetiche”, al presentar el trabajo creador de valor, Marx señala que su característica es que “las relaciones sociales de las personas aparecen, por decirlo así, invertidas, como la relación

³⁵¹ Para un análisis detallado del uso del fetichismo en los textos de juventud de Marx, cfr. Grigat, op. cit., p. 33 y ss.

³⁵² Marx, K., “Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags”, en: MEW I, p. 42.

³⁵³ Marx, K., “Kritik der Hegelschen Staatsrecht”, op. cit., p. 322. En apuntes de Bonn retoma una formulación de De Brosses: “Los salvajes de Cuba tomaban el oro por el fetiche de los españoles. Le dedicaban una fiesta, cantaban por él y lo arrojaban al mar” (MEGA IV/1, p. 322).

³⁵⁴ MEW 42, p. 588.

³⁵⁵ MEW 13, p. 127.

³⁵⁶ MEW 13, p. 35.

social de las cosas”³⁵⁷, y extiende esta idea de fetichismo al dinero y al capital. Por supuesto, en *El capital* aparece ya el famoso apartado dedicado al fetichismo³⁵⁸ con el significado de una propiedad de las relaciones de producción. Como señala acertadamente Engels en su recensión de la *Contribución*, Marx fue el primero en demostrar para la economía la validez general de algo que los economistas que le precedieron habían a lo sumo intuido dispersamente: “La economía no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y en última instancia entre clases; es relaciones, sin embargo, siempre están *enlazadas con cosas* y *aparecen como cosas*”³⁵⁹. Veremos con detalle el concepto de fetichismo y de mistificación en la crítica de la economía política en el despliegue del capítulo.

Para ello, además los textos fuente de la crítica de la economía política, que son naturalmente nuestro primer material de trabajo, contamos con la bibliografía sobre Marx. Autores de la “nueva lectura de Marx”, como Backhaus, Reichelt, Heinrich y Marxhausen sostienen una lectura que privilegia el fetichismo como elemento teórico importante. Por el contrario, podrían citarse innumerables textos de interpretación de Marx donde la crítica del fetichismo se ignora completamente o aparece como complemento filosófico a las elaboraciones económicas. Sería inútil elaborar una historia de esta “no recepción”; por ello, en lo que concierne a la aparición del marxismo dogmático y parte del occidental, este trabajo se limita a consideraciones generales. Podemos distinguir tres fases en la recepción de Marx relevantes en cuanto al tratamiento del concepto de fetichismo, que corresponden más o menos con las líneas que dibujamos en la recepción general de Marx: marxismo dogmático, marxismo occidental, “nueva lectura de Marx”. Es menester citar, como obra que proporciona una panorámica general sobre la cuestión, el reciente estudio monográfico de Stephan Grigat *Fetisch und Freiheit*, donde el autor elabora un detallado recorrido por la historia del concepto marxista de fetichismo y su recepción³⁶⁰.

Acerca de la bibliografía disponible sobre la cuestión, debemos preguntar el tipo de cuestiones que señalábamos en la Introducción. Primero: ¿se ha dado la suficiente importancia a los conceptos de fetichismo y mistificación en las lecturas de Marx? ¿Se les considera una pieza integral en la arquitectura discursiva de la obra, o simplemente un

³⁵⁷ MEW 13, p. 21. Por ello, dice Marx, es correcto decir, como Galliani, que el valor de cambio es una relación entre personas, pero hay que añadir: una relación oculta bajo el velo de cosas. Retoma esta frase en *El capital*: MEW 23, p. 88, nota 27.

³⁵⁸ En la primera edición, como epígrafe en el apéndice.

³⁵⁹ MEW 13, p. 476.

³⁶⁰ Grigat, S., op. cit. Un ensayo anterior que anticipa los contenidos de esta obra puede encontrarse en: Grigat, S., “Zur Kritik des Fetischismus”, en: *Streifzüge*, 4, Viena, 1997.

complemento irrelevante, un “coqueteo con la dialéctica hegeliana”, como decía en algún momento el propio Marx, cuyo valor se reduce al de mera curiosidad tributaria al maestro?

Tenemos una primera oleada de autores que, en un panorama dominado por el marxismo soviético dogmático, que, salvo excepciones, ignoraba absolutamente la cuestión del fetichismo, pretendieron recoger el legado de la obra de Marx como elaboración filosófica y encontraron en el fetichismo una de sus claves de bóveda: el marxismo occidental y la teoría crítica. Erckenbrecht, en su estudio sobre el fetichismo, describe esta primera generación de autores, entre los que podemos citar a Adorno, Benjamin, Lúkacs y Korsch³⁶¹. Benjamin declara en una carta que pretende colocar al fetichismo en el centro de su trabajo sobre los pasajes³⁶². Adorno, si bien quiso distanciarse del marxismo occidental, debe a Lúkacs la referencia a la problemática de la cosificación y el fetichismo. Además de un elemento central en su teoría estética, la crítica del fetichismo como crítica de los velamientos y apariencias en el modo de producción capitalista es un elemento central en la recepción de Marx de Adorno, quien entiende correctamente la crítica de la economía política no como una doctrina económica entre otras, sino como una crítica del proceso total de constitución y reproducción de sociedad, un proceso específico que trastoca las relaciones tradicionales entre ser y realidad: “En la medida en que los hombres, de hecho, se vuelven dependientes de estas objetividades impenetrables para ellos, la cosificación no es solo una falsa conciencia, sino también realidad... Por un lado, el fetichismo de la mercancía es apariencia, por el otro –y ello lo muestra la omnipotencia de la mercancía cosificada sobre los hombres- es la más extrema realidad”³⁶³. Lúkacs declara: “Uno podría decir que el capítulo sobre el carácter de fetiche de la mercancía alberga en sí el entero materialismo histórico, el total autoconocimiento del proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista (y el de sociedades anteriores como etapas hacia ella)”³⁶⁴. Korsch toma y amplía la tesis de Lúkacs: “La investigación sobre ‘El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto’ contiene no sólo el corazón de la crítica de Marx de la economía política, sino con ello, al mismo tiempo, el corazón de toda la teoría contenida en *El capital* y la más exacta y literal formulación del punto de vista teórico e histórico de la entera doctrina materialista de la

³⁶¹ Erckenbrecht, U., op. cit., p. 7 y ss.

³⁶² Benjamin, W., *Briefe*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, p. 654.

³⁶³ Backhaus, H.-G., “Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie (aus einem Seminarschrift im Sommersemester 1962)”, en: *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 508

³⁶⁴ Citado en Grigat, S., op. cit., p. 103.

sociedad”³⁶⁵. Sohn-Rethel, discípulo de Adorno, hace del concepto de fetichismo la piedra de toque de toda la teoría de Marx:

Estoy convencido de que la corrección científica del marxismo depende de la posibilidad de llevar adelante el análisis de la mercancía hasta alcanzar este punto, en el cual se descubre, pasando por los fetiches específicamente capitalistas, el entero mecanismo de la fetichización, esto es, la génesis de las ideologías en lo que respecta a sus caracteres de validez, como algo que atraviesa por entero la así llamada historia de la cultura, esto es, hasta la Antigüedad y quizás aun más lejos³⁶⁶.

EL propio libro de Erckenbrecht, *Das Geheimnis des Fetischismus* es un clásico estudio sobre la cuestión del fetichismo en Marx. En la “nueva lectura de Marx”, la cuestión del fetichismo conoció un nuevo auge. Uno de sus fundadores, Backhaus, llega a afirmar: “El tema de mi trabajo, en el fondo, es siempre solamente uno: el problema del fetichismo”³⁶⁷. Él lo plantea en tres sentidos: la objetividad del objeto económico, el problema de su estructura contradictoria de unidad y diferencia, y el problema de un análisis basado sobre teorías no empíricas. Como Backhaus señala, apenas hay media docena de autores en el ámbito de la economía alemana que hayan discutido el fetichismo, y ni hablar de plantear la cuestión del fetichismo en toda su extensión –mercancía, dinero y capital-. Se les escapa que el tema de una crítica de la economía política es, precisamente, el carácter fetichizado de las categorías económicas, y que a la pregunta específica por el objeto que se da en toda ciencia, se le suma la pregunta específica de Marx: “¿Objetividad, de qué?”³⁶⁸ O: ¿cuál es el ser de esta objetividad? En las teorías de los economistas actuales, afirma Backhaus, subyace un velamiento, el velamiento de la objetividad de sus conceptos: son incapaces de pensar una objetividad abstracta y sin embargo real, la objetividad espectral del objeto socioeconómico³⁶⁹. En esta línea pero algo posterior, Marxhausen ha dedicado numerosos artículos a la cuestión del fetichismo en Marx³⁷⁰. Por esa misma época, aunque más bien vinculado a la línea de la escuela de Frankfurt, W. F. Haug, editor también del *Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus*, realizaba una lectura de *El capital* que daba al fetichismo un papel relevante y que ha sido referencia en las discusiones de la “nueva

³⁶⁵ Korsch, K., *Karl Marx*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1967, p. 101.

³⁶⁶ Sohn-Rethel, A., *Warenform und Denkform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, p. 12.

³⁶⁷ Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 34.

³⁶⁸ *Das Kapital*, (2. Auflage), MEGA II/6, p. 4.

³⁶⁹ Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 34-36.

³⁷⁰ Además de los ya citados, puede añadirse “Die Entwicklung des Begriffs ‘Fetischismus’ bei Marx”, en: *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung*, 22, 1988.

lectura de Marx”³⁷¹. Hay que mencionar también el para nosotros importante *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Karl Marx*, de A. Fischer, que recorre las tres formas de fetichismo: mercancía, dinero y capital. Más recientemente, Heinrich ha continuado esta línea de lectura. Como indica en la introducción a una obra colectiva de 2011, que lleva por significativo subtítulo “Después de la ‘nueva lectura de Marx’”, sigue habiendo en la segunda década del siglo XXI maneras de leer a Marx que no se enfocan exclusivamente a la investigación de relaciones de clase y explotación, sino a “[...] las determinaciones de forma específicas de la reproducción capitalista y el carácter fetichista de esta constitución de sociedad o socialización [*Vergesellschaftung*]”³⁷²: puede nombrarse entre los autores que en la actualidad siguen esta línea al propio Heinrich, J. Hoff, R. Bellofiore, I. Stützle, C. Kirchhoff, F. O. Wolff....³⁷³

En segundo lugar, tendríamos que preguntar lo siguiente. En caso de darle algún lugar en la argumentación de Marx, ¿se recogen exhaustivamente el despliegue de todas las formas en que aparecen estos conceptos, o la atención se dirige únicamente al fetichismo, aun más, tan sólo al fetichismo de la mercancía expuesto en el libro I de *El capital*? ¿Se habla de fetiche del dinero y el capital y sus apariciones en el libro III y en *Teorías del plusvalor*? ¿Se contemplan las formas de mistificación a lo largo de *El capital*? ¿Hay un intento de buscar sistematización y coherencia interna entre las formas?

Como señala Marxhausen³⁷⁴, se impone reconocer una densificación del concepto de fetichismo frente a lo que generalmente se suele conceder. En primer lugar, el concepto extiende su ámbito de aplicación, extensionalmente, a fenómenos varios, incluso se halla imbricado con las principales categorías de la crítica de la economía política; en segundo lugar, el concepto se carga intencionalmente de notas semánticas que agregan matices de contenido. Efectivamente, se suele entender el fetichismo en el sentido limitado del

³⁷¹ Haug, W. F., *Vorlesungen zur Einführung ins «Kapital»*, Argument, Hamburg, 1989.

³⁷² Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital & Kritik. Nach der «neuen» Marx-Lektüre*, VSA, Hamburg, p. 10.

³⁷³ Cfr. Bellofiore, R., Fineschi, R. (eds.), *Re-reading Marx. New perspectives after the Critical Edition*, Palgrave Macmillan, 2009; Bescherer, P., Schierhorn, K., (eds.), *Hello Marx. Zwischen ‘Arbeiterfrage’ und soziale Bewegung heute*, Hamburg, 2000; Bude, H., Damitz, R., Koch, A. (eds.), *Marx. Ein toter Hund? Gesellschaftstheorie reloaded*, VSA, Hamburg, 2010; Hoff, J., Petrioli, A., Stützle, I., Wolf, F. O. (eds.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, 2006; Kirchhoff, C., Meyer, L., (eds.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Friburg, 2004; Linden, M., Roth, K. (eds.), *Über Marx hinaus*, Hamburg, 2009.

³⁷⁴ Marxhausen, T., “Zum Zusammenhang vom Fetischismus, Entfremdung und Ideologie bei Marx”, op. cit.

fetichismo de la mercancía que aparece en el libro I de *El Capital*, obviando el desarrollo de las diversas formas a lo largo de la obra. Lo ha señalado Grigat:

Tal y como se mostró con la exposición de la crítica marxista del fetiche, Marx llevó la crítica del fetichismo mucho más lejos, y, sobre todo en el libro III de *El Capital* y en *Teorías del plusvalor*, apuntó a un nivel ulterior de mistificación. Una discusión con sentido acerca de la relación entre fetichismo y alienación, cosificación, ideología, etc., debería, entonces, partir de este concepto de fetichismo concebido de forma mucho más amplia y presente en la obra de Marx.³⁷⁵

Se desprende de aquí la necesidad de explorar la riqueza con que Marx plasmó el concepto de fetichismo, como prerrequisito para coronar con éxito la tarea de una comprensión plena de la carga semántica del concepto. Esto es, es menester reconstruir el desarrollo que Marx hace en su obra del concepto en todas sus formas.

El caso de la mistificación ha recibido mucha menos atención. Algunos autores, como H. Wallat, consideran que cosificación y el fetichismo son dimensiones de la inversión bajo condiciones capitalista, “Con el concepto de cosificación [...] designa Marx la forma específica capitalista de la inversión, [...]”³⁷⁶. Con ello, no dan ninguna entidad propia a la mistificación como otro tipo de inversión, y de hecho habla de “fetiche del salario”, no de mistificación³⁷⁷. Lectura que no podemos suscribir, por ser nuestro propósito pensar ambas formas con su entidad propia e irreductible. No toda inversión es fetichismo. La mistificación es, también, una inversión, y una forma específica capitalista.

Hay referencias en la bibliografía al uso general de “mistificación” que mencionábamos como ocultación engañosa de la realidad efectiva, pero pocos autores se encargan de precisar el sentido técnico de este término en el Marx maduro referido a ciertas formas económicas a lo largo del libro III de *El capital*. J. Camatte es uno de ellos: “Sin embargo, es en el análisis de la fórmula trinitaria del capital donde Marx muestra exhaustivamente el movimiento de autonomización que genera reificación, lo que es tan sólo la afirmación objetiva de la mistificación. Marx sintetiza la relación entre la mistificación

³⁷⁵ Grigat, S., op. cit., p. 67.

³⁷⁶ Wallat, H., “Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx”, en: *Marx-Engels Jahrbuch 2004*, hg. IMES Amsterdam, Akademie Verlag, Berlin, p. 79.

³⁷⁷ Ibid., p. 98.

y los diferentes periodos de la producción de mercancías en este capítulo”³⁷⁸. Camatte se refiere al interés y a la ganancia sobre todo, pero cita la fórmula trinitaria, que incluye el salario y la renta del suelo. Con ello, este autor trata todas las formas de mistificación.

Hay que advertir, sin embargo, que el propio Marx utiliza, aún en la crítica de la economía política, el término “mistificación” y sobre todo en su forma adjetiva y verbal “mistificado” y “se mistifica” en su sentido general de que algo se confunde, se tergiversa, se hace engañoso, se oculta su verdadera constitución. En este sentido, puede referirlo también al fetichismo, lo cual sin duda ha causado una confusión considerable en la literatura. Esto ocurre, especialmente, en los textos anteriores a la primera edición de *El capital* (1867): en la *Contribución*³⁷⁹ y en el libro III, donde, como analizaremos con detalle, sobre todo en el capítulo 24 aparece un uso confuso de fetichismo y de mistificación referido al capital que rinde interés. Por el contrario, en la muy pulida edición del libro I, revisada tres veces por Marx en vida, encontramos una delimitación mucho más clara de los términos: define explícitamente el fetichismo de la mercancía y del dinero como tales, sin referencia alguna al término mistificación —el capital veremos que presenta sus peculiaridades—; la palabra “mistificación” aparece sobre todo, coherentemente, en el capítulo sobre el salario, forma molde de la mistificación; y las apariciones ocasionales del adjetivo “mistificado” no llaman a confusión por cuanto se entiende que lo hacen tan sólo con el sentido general y no técnico de “confuso”, “oculto”, “tergiversado”³⁸⁰.

³⁷⁸ Camatte, J., *Capital et Gemeinwesen*, Spartacus, Paris, 1976, citado por la traducción inglesa: *Capital and community: the results of the immediate process of production and the economic work of Marx*, Unpopular books, London 1988. Marxhausen, en su artículo sobre “fetichismo”, también se refiere a las tres formas de mistificación poniéndolas en relación con el fetichismo como forma de apariencia: Marxhausen, M., “Fetischcharackter der Ware”, en: Haug, W. F. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, op. cit., pp. 344-354.

³⁷⁹ Hablando de que una relación social aparezca como propiedad de una cosa en el caso del dinero, esto es, en el fetichismo del dinero, dice: “esta inversión y mistificación no inventada, sino prosaicamente real, [...]” (MEW 42, p. 35).

³⁸⁰ Son tres. La primera es la desafortunada referencia a la dialéctica de Hegel en el Posfacio a la segunda edición, donde Marx habla de “la cara mistificadora de la dialéctica hegeliana”, “la mistificación que la dialéctica sufre en manos de Hegel” y “la forma mistificada de la dialéctica” que se convirtió en moda alemana (MEW 23, p. 27). Decimos desafortunada porque estas breves líneas han creado confusión y derivado en dogmas que eximen de un estudio serio de la puesta en obra del método dialéctico por parte de Marx y sus manifiestas deudas con Hegel. Lo veremos en capítulo V. Segunda aparición del término, hablando del efecto ocultador de la esfera de circulación, donde todo se iguala y se pierden las determinaciones de naturaleza, pues todo aparece como mercancía que se compra y se vende: “La relación de intercambio entre capitalista y trabajador se vuelve sólo una apariencia perteneciente al proceso de circulación, mera forma ajena al contenido y que sólo lo mistifica” [=lo oculta, nota nuestra] (MEW 23, p. 609). Por último, discutiendo la presunta “ley” de que la acumulación del capital supone un aumento del proletariado, dice: “Esta ley de la acumulación

Y finalmente, debemos plantear, en caso de recoger mínimamente el fenómeno del fetichismo y la mistificación en su extensión, ¿de qué modo se interpreta? ¿Cómo se delimitan fetichismo y mistificación? ¿Son dos formas diferenciadas, una subordinada a la otra, o una incluso un mero aspecto de la otra? Al complejizarse la categoría adquiriendo diferentes formas, ¿se ve ella misma afectada, sufre modificaciones o al menos determinaciones ulteriores como categoría? Es decir, si hemos reconocido ya una cierta importancia arquitectónica de los conceptos de fetichismo y mistificación, cabe preguntar: ¿Cómo clasificamos estos conceptos? ¿Qué formas distinguimos?

Algunos autores como Marxhausen sostienen que la inversión, y con ello la mistificación, son una propiedad del fetichismo, pero de un modo que nos da pie a establecer, precisamente, una nítida diferencia entre ambos³⁸¹. Él, a diferencia de muchos otros autores, tiene el mérito de analizar con rigor los textos del libro III, y distingue entre tres sentidos de fetichismo: la conciencia de los economistas burgueses atrapada en la apariencia objetiva de las relaciones capitalistas, esto es, fetichismo como problema gnoseológico; el fetiche del capital que rinde interés o fetiche del capital a secas, esto es, fetichismo como “fenómeno ontológico”; y fetichismo como la realidad efectiva del mundo de mercancías capitalista, es decir, el fetichismo recorriendo el despliegue de las categorías mercancía-dinero-capital. Tendremos ocasión de discutir los dos últimos sentidos. Lo que nos interesa ahora es cuando Marxhausen elabora las “dimensiones del fetichismo”, que son a su juicio: inversión entre sujeto y objeto, cosificación y, a lo que vamos, “mistificación y apariencia”. Marx dice en el libro III: “Cuanto más perseguimos el proceso de valorización del capital, tanto más se mistifica la relación del capital y tanto menos yace a la vista el secreto de su organismo interno”³⁸². ¿Qué significa esto de que la relación “se mistifica”? Marxhausen especifica que se trata aquí de fenómenos que son determinaciones de la reflexión de la competencia: en la competencia, en efecto, “todo aparece invertido”. Por lo general, la reflexión de formas cosificadas da como resultado formas de apariencia en la medida en que relaciones sociales se presentan como cosas. Pero, y esta es la distinción crucial de Marxhausen,

capitalista, mistificada como ley natural [tergiversada y mal comprendida como tal, nota nuestra], expresa de hecho tan sólo que su naturaleza excluye cualquier disminución del grado de explotación del trabajo o cualquier subida del precio del trabajo que haga peligrar seriamente la reproducción estable de las relaciones de capital y su reproducción a un nivel ampliado”. (MEW 23, p. 649). Nótese el uso irónico de “naturaleza”. En todos estos casos, el término aparece en un sentido no técnico.

³⁸¹ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‘Kapitals’”, op. cit., p. 218.

³⁸² MEW 25, p. 58.

No todas las formas de apariencia son el reflejo de la cosificación, por ejemplo, la representación de que el salario es “el precio del trabajo” es una mistificación del ser efectivo del salario, pero no es reflejo de ninguna cosificación. De igual modo ocurre con la representación de que la ganancia se constituye en la esfera de circulación o es el resultado de la diligencia del empresario³⁸³.

Aquí Marxhausen se refiere al salario como una forma de apariencia que sin embargo no conlleva una cosificación: sería una forma de mistificación. Por ello distingue, y esta distinción la asumimos totalmente:

Hay con ello que diferenciar entre, por un lado, las formas de apariencia, vale decir, una esencia no simplemente escondida sino que se insinúa y en la cual las relaciones económicas hacen su aparición, esto es, la apariencia-conciencia que nace mediante la reflexión acrítica de la superficie –esfera de la competencia- y se solidifica; y, por otro, el pensamiento cosificado, esto es, un componente específico de la apariencia-conciencia que atribuye caracteres sociales a las cosas. ‘Mistificación’, pues, llama Marx a aquella presentación de la valorización que oculta el proceso efectivo de valorización y explotación. Con ‘mistificación’ denominaba el siglo XVII a acciones y formulaciones tanto orales como escritas que, ocultando su rastro, hacían irreconocibles las conexiones, intenciones etc. vigentes³⁸⁴.

Así, si bien Marxhausen sitúa a la mistificación como una “dimensión” del fetichismo, su propia definición deja ver perfectamente que hay que distinguir entre ambas formas sin reducir ninguna a la otra. En ambas hay un ocultamiento y, más exactamente, una inversión –lo veremos-, pero no se trata de la misma inversión: además de la inversión, en el fetichismo hay una cosificación. Así, si fetichismo supone inversión entre sujeto y objeto y cosificación, mistificación es una inversión que oculta una relación esencia. Esta es la diferencia que trataremos de hacer valer.

Advertimos que hay algunas formas que ofrecen especial dificultad. El fetiche del capital nos obligará a detenernos mucho en los textos y a discutir otras interpretaciones del problema. Quizás no por casualidad falte en *El capital* –y en la *Contribución* no llegó a incluirse- el tránsito del dinero al capital: parece que la categoría de capital ofrecía especiales dificultades a Marx, y de hecho fue su elaboración lo que obligó a Marx a cambiar el plan de la *Contribución* y recomenzar en *El capital* desde el principio, desde la mercancía. El tránsito del dinero al capital, presente sólo en el *Urtext* y en la “*short outline*” de una carta de 1858,

³⁸³ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‘Kapitals’”, op. cit., p. 218.

³⁸⁴ Ibid.

nunca llegó a incluirse en ninguna obra publicada³⁸⁵. Como bien señala Marxhausen, al tratarse de la categoría central que daba sentido a todas las demás y a la cual todas las demás apuntaban, Marx andaba dándole vueltas a su elaboración y deducción ya desde el *Urtext* y el manuscrito del 61-63, algunas de cuyas partes retomó en el manuscrito 63-65 y aun aparecen en fragmentos del libro III sin recibir la elaboración minuciosa de que fueron objeto las categorías de mercancía y dinero para la redacción del libro I, posterior en su escritura definitiva³⁸⁶. No es de extrañar pues que el fetiche, como dimensión que recubre todas las categorías de la economía política, ofrezca especiales dificultades en el caso del capital.

Por lo que se refiere a la mistificación, encontramos cierta dificultad en la delimitación de las formas. La forma molde para las demás es, sin duda, el salario, y en ella, como ya señala Marxhausen, se advierte a la perfección la estructura de ocultamiento e inversión. Pero en el caso de la ganancia, el interés y la renta del suelo la estructura no es tan clara: tendremos que desvelarla desde la base de la estructura de la mistificación del salario. Esto se debe a que el salario es la única forma de mistificación que aparece en el libro I, como ya hemos explicado sin duda el más elaborado por Marx y revisado hasta tres veces por él mismo (primera edición 1867, segunda 1872 y francesa 1872-75); por el contrario, la ganancia e interés y la renta del suelo aparecen en el libro III, publicado por Engels a partir de manuscritos anteriores de Marx (63-65), y mucho menos claro tanto en su redacción como en su terminología. Aun con todo ello, nuestra tesis es que, a pesar de estas dificultades, puede sin embargo establecerse una frontera clara entre el fetichismo y la mistificación, y, con un poco de esfuerzo, definir sus tres formas. Las referencias de recapitulación de Marx a la fórmula trinitaria nos ayudarán a dar coherencia a la triple estructura de la mistificación.

Se trata en los siguientes apartados, pues, de desplegar los conceptos de fetichismo y mistificación en todas sus formas. Lo primero que no hay que perder de vista nos lo hace notar el propio Marx: como fenómeno que se adhiere a la producción mercantil como tal, el

³⁸⁵ “La circulación simple del dinero no implica el principio de autorreproducción y remite, pues, a otras categorías que se sitúan fuera de ella. En el dinero –como la demuestra el desarrollo de sus determinaciones– se plantea la exigencia del valor que entra en la circulación, se mantiene en esa circulación y al mismo tiempo la implica: EL CAPITAL”. (Marx, K., “Brief an Engels, 2. April 1858”, MEW 29, p. 311 y ss). Estas formulaciones ponen en serios aprietos a las lecturas que tratan de autonomizar los tres primeros capítulos de *El capital* de la introducción del capital y la explotación, como hacen C. Fernández Liria y L. Alegre en *El orden de El capital*. Veremos las “simplificaciones” de las sucesivas redacciones de la crítica de la economía política en la sección III.

³⁸⁶ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‘Kapitals’”, op. cit., p. 209.

fetichismo atraviesa todas sus categorías principales: mercancía, dinero, capital. Esto será completado con el desarrollo de las tres formas de mistificación, que comienza afectando al capital y su contraparte, el trabajo asalariado, y se señala desde que se expone su funcionamiento real en el capítulo 10 (“Cooperación”) hasta sus formas más desarrolladas en el libro tercero, y acaba abarcando hasta las últimas formas económicas expuestas en *El Capital*: la ganancia, el interés y la renta de la tierra.

De este modo, el desvelar y sistematizar el conjunto de formas de fetichismo y mistificación dota de unidad al entero proyecto de una crítica de la economía política, desde el primer capítulo de *El Capital* hasta el último. En el libro III, recogiendo lo recorrido hasta entonces, dice Marx: “Las figuras del capital, tal y como las desarrollamos en este libro, se acercan paso a paso a la forma en que hacen su aparición en la superficie de la sociedad, en la conciencia habitual de los agentes de producción, y finalmente en la acción de los diversos capitales entre ellos, en la competencia.”³⁸⁷ Heinrich comenta a propósito de estas líneas: “Partiendo de las indicaciones introductorias del tomo tercero de *El Capital* a menudo se infiere que el objeto de este tomo es la exposición de esta ‘superficie’ empírica. Pero esta superficie no es ningún espacio separado, sus elementos ya han sido desarrollados a su nivel de exposición correspondiente”³⁸⁸. Es decir, los elementos de lo desarrollado en el libro III se han expuesto ya, con el grado de abstracción correspondiente, en el libro I. Pues en el libro III no se trata sino de las formas transformadas del plusvalor, categoría central del libro I. O dicho de otra forma, la exposición de la superficie, o las formas de aparición de lo que hay, es parte constituyente de todo el análisis. En una palabra: *el análisis de las relaciones de producción capitalistas es también ya análisis de las formas de aparición*. ¿Cuáles son estas formas? Rastreando el hilo rojo de esta continuidad, Heinrich hace un breve recorrido por estas formas, desde el fetichismo de la mercancía hasta la “fórmula trinitaria” del capítulo 48 del libro III, donde los economistas han plasmado de forma consumada la serie de inversiones y mistificaciones en las que se aparece la realidad capitalista a sus agentes inmediatos. La división que efectúa Heinrich es la que asumimos nosotros: un total de seis formas, tres de fetichismo –mercancía, dinero y capital- y tres de mistificación –salario, ganancia o interés y renta de la tierra-, con la “Fórmula trinitaria” como reunión final de las tres formas de mistificación. Esta es la estructura que aceptamos en nuestro trabajo. Vamos a ver este recorrido en detalle, en los textos.

³⁸⁷ MEW 25, p. 33.

³⁸⁸ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 306.

Capítulo 2. El fetichismo y sus formas.

2. 1 La forma matriz: el fetichismo de la mercancía.

El concepto de fetichismo se presenta explícitamente, como es sabido, en el conocidísimo apartado 4 “El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto”, del capítulo 1 de *El capital*³⁸⁹. Esta forma es, pues, por así decirlo, la forma matriz que nos da la definición para las demás. Tomemos, para empezar, la estricta definición, sin preocuparnos por el momento de cómo llega Marx a ella o el campo de aplicación de la misma. Marx escribe:

Lo misterioso de la forma mercancía consiste pues, simplemente, en que ella devuelve a los hombres el carácter social de su propio trabajo reflejado como carácter objetivo de precisamente los productos de trabajo, como propiedades naturales-sociales de estas cosas; y por ello también devuelve la relación social de los productores con el trabajo total reflejada como una relación social de objetos que existiera fuera de ellos. Mediante este *quidproquo* los productos de trabajo se transforman en mercancías, cosas sensiblemente suprasensibles o sociales.

Marx acude a una analogía física para ilustrar su peculiar definición, referencia que corrige inmediatamente para traer el ejemplo de la religión como único término de comparación válido con el fenómeno del fetichismo:

Así, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como estímulo subjetivo del propio nervio, sino como forma de objeto de una cosa fuera del ojo. Pero, en el acto de ver, la luz es efectivamente arrojada desde una cosa, el objeto externo, hacia otra cosa, el ojo. Por el contrario, la forma mercancía y la relación de valor de los productos de trabajo en la cual ella se presenta no tiene absolutamente nada que ver con la naturaleza física de éstos y las relaciones cósmicas que a partir de ella pudieran originarse. Se trata aquí solamente de la determinada relación social entre los hombres mismos, que toma, para ellos, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas.

³⁸⁹ “Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis”, MEW 25, pp. 85-98. Para un comentario párrafo por párrafo, Heinrich, M., *¿Cómo leer El capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El capital*, Escolar y Mayo, Madrid, 2011, pp. 167-218.

De ahí que para encontrar una analogía debamos huir a las regiones nebulosas del mundo religioso. Aquí, los productos de la cabeza humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación entre ellas y con los hombres. Del mismo modo ocurre en el mundo de mercancías con los productos de la mano humana. A esto lo denomino el fetichismo, que se adhiere a los productos de trabajo tan pronto son producidos como mercancías, y que es por tanto inseparable de la producción de mercancías.³⁹⁰

Detengámonos en esta definición y sus aclaraciones, que encierran contenidos sustanciales expresados con muy meditado rigor. Atendamos, de entrada, a la definición. Lo primero que hay que hacer notar es que Marx no introduce la definición de lo que él mismo denomina inequívocamente “fetichismo” diciendo, como cabría esperar: “el fetichismo consiste en...”, sino: “Lo misterioso de la forma mercancía consiste en...”. El sujeto de la definición es “Lo misterioso de la forma mercancía”, no “el fetichismo”; Marx define este sujeto exponiendo un estado de cosas y aportando dos analogías como ilustración, y, finalmente, concluye: “A eso lo denomino el fetichismo [...]”. ¿Cuál es el vínculo entonces entre un cierto misterio de la forma mercancía y el fetichismo? ¿Son lo mismo? ¿Por qué la referencia a uno sirve para definir lo otro? ¿Es un lapsus o una falta de rigor? Despejaremos estas cuestiones en el capítulo siguiente, al ocuparnos de la teoría del valor de Marx. Pero debíamos adelantarle ya, pues, es un hecho, no hay ningún lugar en el texto donde Marx diga “el fetichismo es...”, sino que él mismo elige —y podemos suponer, ya antes de sacar a la luz su necesidad, que esto no es casual, dado el trabajo que se tomó Marx en redactar este apartado— esta forma de expresión. Puesto que no podemos abordar todo a un tiempo, dejemos esto de lado por el momento y aislemos la definición de Marx para comprenderla.

En primer lugar. El fetichismo, se nos dice, “[...] se adhiere a los productos de trabajo tan pronto son producidos como mercancías”; es por ello “inseparable de la producción de mercancías”. Es decir, el fetichismo es una propiedad *esencial e inseparable* del ser-mercancía mismo. Para una cosa, ser mercancía consiste a la vez en ser fetiche. El fetichismo designa un estado de cosas *necesario e inevitable* bajo condiciones capitalistas. No es, pues, una licencia poética, un rasgo accidental de las mercancías que Marx subrayara de forma especialmente estrafalaria, ni algún tipo de descripción literaria del aspecto de las relaciones capitalistas o de alguna apariencia gratuita que éstas pudieran tomar. Su separación en el análisis es un momento de la aprehensión científica y teórica del ser mismo de lo que hay bajo condiciones capitalistas.

³⁹⁰ MEW 13, p. 87.

En segundo lugar, ya en la definición misma, la sintaxis de Marx es precisa y cristalina, y no hay más que dejarse conducir por su formalidad para comprender de qué se trata aquí. Marx dice que “Lo misterioso de la forma mercancía [...]”, vale decir por ahora, “el fetichismo”, consiste en una cierta estructura: algo refleja otro algo *como* algo para alguien. Tenemos un “qué”, la forma mercancía; un “para quién”, para los hombres; y un “qué hace”, la forma mercancía *refleja* algo para los hombres, les deja ver algo, pero lo refleja y lo deja ver *como* otra cosa, bajo otro aspecto, de otro modo. Y esto lo hace en dos sentidos rigurosamente paralelos: la forma mercancía refleja *algo como algo* para los hombres, “y por ello también”, dice Marx, esto es, precisamente porque y en tanto que hace eso, la mercancía refleja otro algo como otro algo para esos mismos hombres. Revisemos ya el párrafo con todo su contenido.

Por un lado, la forma mercancía “[...] devuelve a los hombres el carácter social de su propio trabajo reflejado como carácter objetivo de precisamente los productos de trabajo, como propiedades naturales-sociales de estas cosas”. Es decir, las cosas parecen poseer como propiedades naturales suyas lo que es en rigor una relación entre personas, la organización social del trabajo, una relación ciertamente mediada por cosas, pero relación entre personas al fin y al cabo. A estas personas les parece que esas cosas poseen como propiedades naturales lo que en rigor no son sino sus propias relaciones. Como señala Marx en el análisis del equivalente de la forma valor, solemos entender que las propiedades de una cosa no nacen de su relación con otras cosas, sino que más bien solo se ponen en ejercicio en esta relación. Por ello, por mucho que la propiedad de representar trabajo inscrita en la mercancía la reciba únicamente a partir de ser puesta en relación con otras mercancías y, por ende, de referir unos trabajos a otros, inevitablemente surge la apariencia de que esta mercancía posee por sí sola la propiedad de representar trabajo como una capacidad suya. Podemos denominar a esto, y veremos que Marx lo hace en otros textos, “personificación de las cosas”.

Por otro lado —recordemos “y por ello también”—, precisamente porque y en tanto que la mercancía refleja el carácter social del trabajo como propiedad suya, la mercancía devuelve “[...] la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos que existe fuera de ellos.” Es decir, la relación entre las personas parece reducirse o consistir en una relación entre cosas. A las personas en relación se les aparece su

propia relación como si fuera una relación no entre ellos, sino entre las cosas. Podemos denominar a esto, también en términos de Marx, “cosificación de las personas”³⁹¹.

Vemos que estos dos aspectos se corresponden. Como el sano sentido común nos dice que las relaciones surgen de las propiedades, y no al revés, y además llega a parecer que las cosas tienen por naturaleza la propiedad misteriosa de establecer relaciones entre ellas por sí solas, la relación entre los hombres, se supone, ha de ser un derivado de la relación establecida entre las cosas a raíz de su propiedad misteriosa de relacionarse entre ellas.

Empezamos a presentir ya qué clase de locura o delirio tenemos entre manos, y que Marx no exagera cuando habla del “carácter místico” o “fantasmal” de la mercancía, o cuando afirma que ella, a primera vista una cosa trivial, está llena de sutilezas metafísicas y encierra quimeras no menos insólitas que si una mesa se pusiera a bailar sobre su propia cabeza.

Tratemos de seguir a Marx a través de este aparente hundimiento del sentido común. Recuperemos nuestro resultado: el fetichismo consiste en una estructura que genera dos efectos paralelos, la personificación de las cosas y la cosificación de las personas. Nos las vemos aquí, como dice Marx, afecto a las expresiones clásicas latinas, un *quid pro quo*: “Mediante este *quidproquo* los productos de trabajo de transforman en mercancías, [...]”. Mediante este *quidproquo* –literalmente, “esto por aquello: confusión consistente en tomar una cosa por otra-, los productos de trabajo existentes en todo tiempo y lugar reciben su determinación específica y diferencial, ser mercancías. Resulta que ser mercancía consiste justamente en que, de algún modo, “esto”, las personas, no son personas, sino “aquello”, cosas; y “aquello”, las cosas, no son cosas, sino “esto”, personas. Ser mercancía lleva inscrito en su seno un desajuste, una distancia, una no-coincidencia, un esto por aquello, un esto cuando debería ser aquello, una no-identidad. A Marx no le tiembla el pulso ante este abismo del entendimiento, y sin sobresaltos o aspavientos escribe: “[...] mercancías, cosas sensiblemente suprasensibles o sociales”. Nada menos: cosas “sensiblemente suprasensibles”. Si alguien pretende aún afirmar que no es necesario echar mano de todo el instrumental conceptual de la tradición filosófica para entender esto, bien puede hacerlo, eso sí, al precio de suprimir sin escrúpulos la naturaleza interna misma del texto de Marx. Lo veremos en los capítulos IV y V, pero quede aquí consignado que esa necesidad viene dada

³⁹¹ Para un estudio de la dimensión de cosificación en el fetichismo, cfr. Wallat, H., op. cit. p. 79 y ss.

por el texto mismo. Para terminar, decía Marx: “[...] mercancías, cosas sensiblemente suprasensibles o sociales”. Suprasensibles o sociales, parece ser que lo social aquí adquiere algún tipo de cualidad misteriosa que Marx solo acierta a describir con expresiones tan paradójicas como “sensiblemente suprasensible”.

Compara Marx la apariencia que se genera en el fetichismo con la que subyace al acto físico de la visión: la impresión que deja la luz que refleja un objeto en el nervio óptico no se le aparece al ojo como impresión del nervio, sino como precisamente ese objeto mismo. Hasta aquí es válida la analogía, dice Marx. Pero más allá no, y no lo es porque, en el acto de ver, la luz se refleja efectiva, físicamente, desde la cosa al ojo, porque es una propiedad real, física, natural, de la cosa, el poder reflejar la luz. Sin embargo la forma mercancía no tiene absolutamente nada que ver con la naturaleza física de la cosa y sus relaciones objetivas. La relación social entre los hombres, algo tan aparentemente evidente, cuando se coloca bajo condiciones capitalistas, no es ya transparente, no se deja ver por sí misma tal y como es. Bien al contrario, necesariamente se recubre de una “forma fantasmagórica”, toma una envoltura espectral que la hace opaca y nebulosa y desdibuja sus contornos. Bajo dicha forma, aparece como otra cosa bien distinta – recordemos: se trata todo el tiempo de un “esto por aquello”-, como una “relación entre cosas”. ¿Qué clase de misterio es éste por el que el hecho en principio autoevidente y claro de que los hombres establecen relaciones sociales entre ellos, en este caso económicas, se nos presenta como un mundo donde las cosas tienen vida propia y se relacionan entre ellas? ¿En qué momento las racionales y eficientes relaciones capitalistas de producción se nos han transformado entre las manos en un festival desquiciado de fetiches autómatas?

Marx ya no esconde sus cartas: para encontrar una analogía, hay que huir al mundo religioso “Aquí [en el mundo religioso], los productos de la cabeza humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación entre ellas y con los hombres. Del mismo modo ocurre en el mundo de mercancías con los productos de la mano humana”. Aquí, “[...] las mesas comenzaron a bailar mientras el resto del mundo parecía estar en reposo”³⁹², dice Marx en una referencia al auge del espiritismo en el período de reacción política e inmovilismo que siguió en Europa al fracaso de las revoluciones de 1848. Los productos de trabajo, esos bienes sensibles e inertes, cuando se convierten en mercancía, se desquician y se convierten en fetiches bailarines. Veremos la importancia de este simbolismo religioso y

³⁹² MEW 23, p. 85.

espiritual precisamente en Marx. Constatado este hecho insólito, cuya extravagancia no hace retroceder al incombustible teórico, solo falta proporcionar su explicación.

Eso hace Marx justamente desde la línea siguiente: “Este carácter de fetiche del mundo de las mercancías nace, como el análisis precedente ya ha mostrado, del peculiar carácter social del trabajo productor de mercancías”³⁹³. Aquí ya salta a la vista de qué se trata: se va a proporcionar una explicación del fenómeno que hemos definido y aislado teóricamente, a saber, la adopción por parte de los productos del trabajo de un “carácter de fetiche” –o reflejo en una cosa de propiedades sociales de relaciones entre hombres-. Y bien, ¿cuál es la tesis de Marx? Pues que el origen de ese carácter, el origen del fetichismo, es “el peculiar carácter social del trabajo productor de mercancías”. ¿Qué significa esto? Que tenemos que investigar, o, más bien, si hemos seguido a Marx en las cruciales apenas 40 páginas anteriores desde el comienzo de la obra, recordar lo que estaba implícito –“como el análisis precedente ya ha mostrado”-: en qué consiste el peculiar estatuto del trabajo social bajo las condiciones capitalistas, o, dicho de modo más claro, de qué modo peculiar los trabajos realizados privadamente en la sociedad capitalista llegan a adquirir un carácter social. Ya deberíamos saberlo: mediante el intercambio.

Antes de resolver esta cuestión, es preciso considerar dos aserciones previas: a) Marx ha presupuesto desde el principio³⁹⁴, desde la determinación del doble carácter de la mercancía valor de uso/valor de cambio, que ésta es, efectivamente, sometida a un proceso de intercambio con otras. b) Marx ha dicho explícitamente³⁹⁵ que el trabajo creador de valor no podía ser el trabajo privado de cualquiera, sino que tenía que ser trabajo socialmente necesario, es decir, social. Recordemos brevemente tres enunciados de Marx sobre el trabajo creador de valor donde se subraya su carácter social. Primero, claro, la propia definición de trabajo socialmente necesario: “Tiempo de trabajo socialmente necesario es el tiempo de trabajo ejecutado para producir algún valor de uso con las presentes condiciones de producción normales *en esa sociedad* y con el grado medio *en esa sociedad* de habilidad e intensidad del trabajo”³⁹⁶. También: “Como cristales de esa *sustancia social* común a ellas, son valores –valores mercancías”³⁹⁷. Y, extremadamente clarificador, suprimido sin embargo en la segunda edición: “Como objetos de uso o bienes, las mercancías son cosas

³⁹³ MEW 23, p. 87.

³⁹⁴ En el doble carácter de la mercancía, valor de uso-valor de cambio, MEW 23, p. 50 y ss

³⁹⁵ Al descubrir la sustancia de valor, MEW 23, p. 52 y ss.

³⁹⁶ MEW 23, p. 53 (cursiva nuestra).

³⁹⁷ MEW 23, p. 52 (cursiva nuestra).

corpóreamente diversas. Por el contrario, su ser-valor constituye su unidad. *Esta unidad no nace de la naturaleza, sino de la sociedad. La sustancia social común, que se presenta en los valores de uso, es trabajo*³⁹⁸.

Pues bien, teniendo estas dos cuestiones, tenemos que entender más claramente la conexión entre ambas: de qué manera llega a adquirir la mercancía carácter social mediante el intercambio, o de qué manera el trabajo privado que ha producido la mercancía se convierte efectivamente en, llega a contar o valer como *–gilt als*, dice siempre Marx-, trabajo social. No hay más que entender esto con exactitud para tener la explicación del llamativo y delirante fenómeno del fetichismo de la mercancía. Transcribimos el párrafo que Marx introduce a continuación en el apartado sobre el fetichismo:

Los valores de uso llegan precisamente a ser mercancías porque son productos de trabajos privados ejecutados independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados constituye el trabajo total social. Dado que los productores entran en contacto social solo y únicamente a partir del intercambio de sus productos de trabajo, los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados se manifiestan también solo y únicamente dentro de este intercambio. O: los trabajos privados llegan a ser miembros efectivos del trabajo total social solo a partir de las relaciones en las cuales el intercambio desplaza a los productos de trabajo y, por medio de éstos, a los productores. A estos últimos, por ello, las relaciones sociales de sus trabajos se les aparecen como lo que son, esto es, no como relaciones inmediatamente sociales de las personas con sus trabajos, sino, más bien, como relaciones cósmicas de las personas y como relaciones sociales de las cosas.³⁹⁹

En otra formulación de la primera edición:

El misticismo de la mercancía nace entonces de que las determinaciones sociales de sus trabajos privados se les aparecen a los productores como determinaciones sociales naturales de los productos de trabajo; de que las relaciones de producción sociales se les aparecen a las personas como relaciones sociales de las cosas entre sí y con las personas. Las relaciones de los trabajos privados con el trabajo total social se enfrentan a ellos cosificadas [*vergegenständlichen sich ihnen gegenüber*] y existen así para ellos en la forma de objetos.⁴⁰⁰

Además, en el manuscrito de correcciones y añadidos a la primera edición:

³⁹⁸ MEGA II/5, p. 3 (cursiva nuestra).

³⁹⁹ MEW 23, p. 87.

⁴⁰⁰ MEGA II/5, p. 47.

La reducción de los diversos trabajos, que asimismo producen diversas cosas útiles, a *trabajo humano igual*, así como la medida común de este trabajo mediante su duración temporal necesaria, no es obviamente otra cosa que un determinado referirse de los productores hacia su trabajo total, una relación social, en la que se introducen personas en la producción y vinculadas a la misma. Esta relación social de los productores en sus trabajos adquiere, empero, la forma de una *relación social de los productos de su trabajo*, de una relación en la cual estas cosas representan sus *valores de cambio* recíprocamente y se miden las unas con las otras, en tanto que todas juntas se refieren a una cosa específica como su equivalente general o dinero.⁴⁰¹

El fetichismo no es una ilusión o un delirio. Es una aparición [*Erscheinung*] de las relaciones sociales capitalistas como *lo que son*, esto es, relaciones sociales cosificadas⁴⁰². El proceso efectivo y fáctico por el cual un valor de uso cualquiera llega a ser, además, mercancía, es y no puede ser otro que aquel por el cual ciertas relaciones sociales llegan a adquirir una forma cosificada. En una sociedad capitalista, tenemos un objeto producido por un productor cualquiera, privadamente, con sus materias primas y herramientas. Hasta aquí, es solo un bien, un valor de uso. Por lo que a él respecta, podría asimismo ser producto para el consumo propio, como si uno cocina un pastel en su propia casa. ¿Cómo adquiere ese objeto, además, carácter social? ¿Cómo llega a ser algo distinto de un bien producido para el consumo propio, es decir, como trasciende ese ámbito privado para adquirir una referencia a la sociedad? Es evidente que siempre es posible contemplar la suma de trabajos privados que producen la masa total de bienes en una sociedad como un todo de trabajo social. Pero esto es una mera abstracción. No basta con pensar los trabajos individuales como meros agregados que, yuxtapuestos, constituirían un todo, sino que aquí preguntamos: ¿cómo se convierten esos trabajos privados en miembros *efectivos*, y no solo pensados, de ese todo de trabajo social? ¿Cómo llegan a adquirir de hecho ese carácter social? Esto es lo específico, precisamente, del modo de producción capitalista. Los productores permanecen aislados unos de otros si no acuden al mercado para poner en contacto sus productos para intercambiarlos. Mientras no realicen este intercambio, sus productos no alcanzan más allá de la esfera de su propio productor, y por tanto los trabajos que los han producido pueden caracterizarse como privados. En el modo de producción capitalista, es el intercambio entre

⁴⁰¹ Marx, K., "Ergänzungen und Veränderungen", op. cit, p. 38.

⁴⁰² No compartimos por ello la formulación de Balibar sobre el fetichismo: "[...] donde Marx sustituye la falsa concepción de esta 'economía' como relación entre las cosas, [por] su verdadera definición como sistema de relaciones sociales". Althusser, L., y Balibar, E., *Para leer El capital*, op. cit., p. 237, donde pareciera que la relación "verdadera" es entre personas, sin más, siendo así que es una relación entre personas *mediada por cosas*.

los productos, es decir, una relación de cosas, lo que posibilita establecer una relación social entre personas. Es de hecho mediada por cosas como la actividad del trabajo bajo condiciones capitalistas adquiere su carácter social. Por eso dice Marx que estas relaciones aparecen como lo que son: su carácter cosificado es una propiedad esencial suya, no una ilusión cognoscitiva⁴⁰³.

Comprendemos entonces ya la conexión: el intercambio o establecimiento de relación entre cosas es lo que establece una relación entre personas con carácter social. Y esto es la explicación del fetichismo. Sin embargo, el lector atento no había necesitado llegar hasta aquí. Marx señala con razón: “Este carácter de fetiche del mundo de las mercancías nace, *como el análisis precedente ya ha mostrado*, del peculiar carácter social del trabajo productor de mercancías”⁴⁰⁴. Y es que ya en algunos lugares claves del capítulo 1, donde se trataba de la misma definición del concepto de trabajo creador de valor o trabajo social, se nos había insinuado este hecho. Así, en el análisis de la forma valor leíamos:

En tanto que, por ejemplo, la chaqueta como cosa-valor se iguala con el lino, el trabajo introducido en ella se iguala con el introducido en él. Ahora, ciertamente, la sastrería que produce la chaqueta es un trabajo concreto de una especie distinta que el hilado que produce el lino. Pero la igualación con el hilado reduce la sastrería de hecho [*tatsächlich*] a lo que es efectivamente igual en los dos trabajos, a su carácter común de trabajo humano. Por este rodeo se dice entonces que el hilado, en tanto que teje valor, no posee ninguna cualidad que le diferencie de la sastrería, esto es, que es trabajo humano abstracto. *Solo la expresión de equivalencia de mercancías diferentes saca a la luz el carácter específico del trabajo que crea valor, en tanto que los trabajos de diferente especie introducidos en las mercancías diferentes son reducidos de hecho [*tatsächlich*] a su común, a trabajo humano en general.*⁴⁰⁵

⁴⁰³ Marx ofrece ejemplos de otros modos de producción para comprender este punto. En el caso del feudalismo, La relación social es transparente, hay una relación de servidumbre personal de unos miembros de la sociedad hacia otros que se manifiesta, en lo que atañe a la producción, en la entrega directa de una cantidad de trabajo de una clase a otra, sin mediación cósmica. “Los diezmos debidos al cura son más claros que la bendición del cura. Júzguense como se quiera las máscaras de caracteres con las cuales se enfrentan aquí los hombres, lo que en cualquier caso es evidente es que las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se manifiestan como sus propias relaciones personales y no están disfrazadas de relaciones sociales de cosas, de productos de trabajo” (MEW 23, p. 91-92.). O, imaginando una futura asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción comunitarios: el carácter social de su trabajo es evidente, pues es uso conscientemente colectivo, decisión política mediante, de las fuerzas de trabajo de los individuos. (Ibid.).

⁴⁰⁴ MEW 23, p. 87 (cursiva nuestra)

⁴⁰⁵ MEW 23, p. 65.

Aquí deja Marx perfectamente clara cuál es la causa de que los diferentes trabajos, diferentes en su cualidad, puedan llegar a ser real y efectivamente reducidos a trabajo humano abstracto creador de valor: “solo la expresión de equivalencia”. No se subrayará demasiado este punto: solo la expresión de equivalencia, o, llevado al plano de los hechos reales, la relación entre un sastre y un hilador cuando intercambian sus productos. Desde ese momento, sus trabajos individuales y cualitativamente distintos se hacen equivalentes, es decir, son efectivamente reducidos a lo que hay en común en ellos, el hecho de que son trabajo en general. “Son reducidos de hecho”, dice Marx, insiste, *tatsächlich*: de hecho, y esto, como decíamos antes, no es una abstracción pensada, no se trata de que en nuestra mente sumemos el agregado de trabajos privados realmente existentes para abstraer el producto mental de su suma en un todo de trabajo social. Se trata una reducción a un carácter social efectivamente existente, un carácter social que existe de hecho pero no como cosa, sino como “abstracción real”⁴⁰⁶. Decía Marx en el fragmento del fetichismo, los trabajos individuales se vuelven miembros activos del todo de trabajo social “*in der Tat erst*”, solo a partir de las relaciones de intercambio. Solo en el momento en que se hacen equivalentes o se intercambian se reducen los trabajos concretos cualitativamente distintos y ejecutados privadamente a trabajo abstracto igual y social.

En la *Contribución*, al tratar del carácter específico del trabajo que se cristaliza en el valor de cambio, subraya Marx muy claramente lo que queda desdibujado en algunas formulaciones de *El capital*⁴⁰⁷: que solo la relación de intercambio entre cosas, la equivalencia, hace posible hablar de algo así como un trabajo abstracto y general más allá de los trabajos concretos efectivamente existentes. Y justamente, como veíamos en el fetichismo, este trabajo solo puede ser social si pasa por esta relación de intercambio entre cosas. Marx se pregunta en la *Contribución* por “[...] el modo y manera específicos en que el trabajo que fija valor de cambio, esto es, el trabajo que produce mercancías, es trabajo social”⁴⁰⁸, y su respuesta deja traslucir muy claramente que el trabajo productor de valor de cambio solo adquiere su cualidad social a partir del establecimiento de relaciones entre cosas. Dice Marx que las determinaciones del trabajo que crea valor son determinaciones sociales, pero no sociales sin más, en general, sino de un modo concreto y específico. Es un modo específico de la “socialidad” o “ser-social” [*Gesellschaftlichkeit*], dice Marx. Pues bien, el trabajo de un individuo que produce valor de cambio adquiere carácter social en el

⁴⁰⁶ Veremos este concepto en Adorno y Sohn rettel en la sección IV.

⁴⁰⁷ Volveremos sobre este problema de las distintas ediciones en el apartado 2.3 de la sección III.

⁴⁰⁸ MEW 13, p. 18.

momento en que no es sencillamente su trabajo individual cualitativamente determinado y ejecutado en un cierto tiempo, sino que puede ser tomado como trabajo en general que corresponde con el tiempo socialmente necesario para producir un determinado tipo de bien. Y cuando esto ocurre, o, más bien, para que esto ocurra, su tiempo de trabajo individual tiene que resultar no en tal o cual producto, sino en un producto que potencialmente puede intercambiarse con cualquier otro, esto es, en un *equivalente general*:

Como tiempo de trabajo general, [el trabajo del individuo] se representa en un producto general, un *equivalente general*, un determinado *quantum* de tiempo de trabajo objetivado, que es indiferente hacia la forma determinada del valor de uso en que él aparece inmediatamente como producto de uso; y que es traducible a voluntad en cualquier otra forma de valor de uso en la cual se representa como producto de cualquier otro. [...]. El trabajo del individuo, para resultar en valor de cambio, debe resultar en un *equivalente general*, esto es, en la representación del tiempo de trabajo del individuo como tiempo de trabajo general o en la representación del tiempo de trabajo general como el tiempo del individuo.⁴⁰⁹

Por ejemplo, si una cantidad de lino y una cantidad de hilo representan el mismo tiempo de trabajo social, son equivalentes para cualquier valor de uso que contenga esa misma cantidad de trabajo social, se han convertido en *equivalente general*: y solo por ello son también equivalentes entre ellos. Solo porque los trabajos concretos del hilador y del tejedor representan la misma cantidad de trabajo social, y por tanto sus productos son equivalentes generales respecto de cualquier otro producto que represente esa misma cantidad de trabajo general, solo por eso cuenta el trabajo del uno para el otro como trabajo general, “[...] es decir, el ser social de sus trabajos para ambos”⁴¹⁰. Solo así, decimos, llega a existir el carácter social de ambos trabajos. Esto es, el carácter social del trabajo productor de valor solo puede recibirlo cuando sus productos entran en una relación de equivalencia o intercambio. Y esto era justamente lo que veíamos antes expresamente reconocido en el fetichismo: que el carácter social peculiar del trabajo productor de mercancías consiste en el establecimiento de relaciones sociales mediante cosas, es decir, en relaciones sociales necesariamente cosificadas o mediadas por cosas.

Tanto es así, que, en la *Contribución*, el fetichismo aparece inmediatamente a continuación como una determinación más del carácter social del trabajo productor de mercancías, expuesto en una forma tan sobria y analítica como cualquiera de las anteriores.

⁴⁰⁹ MEW 13, p. 20.

⁴¹⁰ MEW 13, p. 20.

Esta opción, frente a la de la segunda edición de *El capital* de dedicarle un apartado autónomo y con una redacción rica en recursos literarios y metáforas, tiene la ventaja de dejar ver como absolutamente evidente que el fetichismo no es un adorno o un capricho gratuito de Marx, sino una parte esencial de su análisis de la naturaleza del trabajo productor de mercancías. Más claro no puede ser: “Por último, caracteriza al trabajo que pone valor de cambio que la relación social de las personas se presenta invertida [*verkehrt*], a saber, como una relación social entre cosas”⁴¹¹. A continuación ofrece, condensada en una frase, la misma explicación que hemos visto en *El Capital*: solo en la medida en que un valor de uso se vincula a otro como valor de cambio, se vinculan los trabajos de unas personas con los de las otras como trabajos iguales y generales. Los trabajos privados reciben su carácter social solamente mediante el establecimiento de una relación entre cosas. Añade Marx: “Si bien por esto es correcto decir que el valor de cambio es una relación entre personas [como lo formuló Galiani, nota de Marx al pie], debe añadirsele: una relación escondida bajo una envoltura cósmica”⁴¹². La relación de valor es una relación social, pero de hecho una relación social mediada por cosas. Su cosificación no es una ilusión, sino la naturaleza misma de la relación. El fetichismo es la naturaleza misma de las relaciones de valor. Es solo la costumbre de la vida cotidiana que puede hacer aparecer como algo trivial y evidente de suyo el que una relación social de producción tome la forma de un objeto, de forma que una relación de personas y sus trabajos se presente como una relación donde las cosas actúan y se relacionan unas con las otras y con las personas, como si tuvieran vida propia.

Aunque estos textos del apartado cuatro del 1 de *El capital* que sirven para ilustrar el concepto general de fetichismo se refieren ante todo al fetichismo que aparece adherido a la mercancía, no hay que perder de vista el lugar fundamental que ocupa la categoría de fetichismo en la exposición de Marx. Podemos plantear el problema si atendemos al muchas veces incomprendido o infravalorado estatus especial de la propia categoría “mercancía”. Marx ofrece indicaciones valiosísimas a este respecto en la aclaración de su propio método que tiene lugar en uno de sus últimos textos (1880), con ocasión de una discusión con el profesor Wagner. Los profesores de economía -especialmente los alemanes- serían presa, a juicio de Marx, de un cierto *escolasticismo*. El objetivo de Marx en este texto es “[...] perseguir este *escolasticismo* en su más reciente ‘fundamentación’”⁴¹³. Comienza aclarando:

⁴¹¹ MEW 13, p. 21.

⁴¹² MEW 13, p. 21.

⁴¹³ MEW 19, p. 362

Todo esto son ‘pamplinas’. *De prime abord* [de entrada], yo no parto de ‘conceptos’, o sea que tampoco del ‘concepto de valor’, y por ello tampoco tengo que ‘dividir’ éste en modo alguno. De donde yo parto es de la forma social más sencilla en la cual se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y ésta es la ‘mercancía’. [...]. No divido, entonces, el valor en valor de uso y valor de cambio como contrarios en los cuales lo Abstracto, ‘el valor’, se escindiría; sino que la *figura concreta social* del producto de trabajo: ‘mercancía’, es, por una parte, valor de uso, y por otra, ‘valor’ -no valor de cambio, ya que la mera forma de manifestación no es su propio *contenido*.⁴¹⁴

Ser mercancía, entonces, es la forma que adoptan las cosas bajo condiciones capitalistas en su figura más sencilla: es la “forma celular económica”, decía en el “Prólogo”⁴¹⁵. Es una *forma*, forma aquí como un constituyente ontológico, determinante de un modo de ser, del ser peculiar de las cosas, los hombres y sus relaciones bajo las condiciones de existencia. Este determinante delimita el modo de producción capitalista, la forma en que efectivamente las cosas se dan en sí mismas y en relación entre ellas y con los hombres. De donde Marx parte, dice, es de una “forma social” en la que se presenta un “producto de trabajo”, es decir, una cosa. Se trata de investigar la serie de “formas” que determinan que las cosas sean precisamente lo que son bajo determinadas condiciones históricas, bajo condiciones del modo de producción capitalista. La forma mercancía, por ser la “forma celular económica”, es la forma que permite deducir, mediante desarrollo conceptual, el resto de categorías cada vez más complejas que forman el todo de la sociedad capitalista, la totalidad de determinaciones de los entes bajo condiciones capitalistas⁴¹⁶.

Entonces, si el fetichismo es una propiedad inseparable de la forma mercancía, ¿qué ocurre con las ulteriores formas económicas que encontramos en el desarrollo de Marx? ¿Podemos asumir que el fetichismo constituirá asimismo una propiedad relevante en ellas? Es cierto que Marx no dedica en ningún lugar de la crítica de la economía política apartados diferenciados, como tales, a la presencia del fetichismo en otras categorías, como sí hace con el fetichismo de la mercancía. Sin embargo, sí es posible demostrar en los textos que, como no puede sorprender, el fetichismo no se limita a la mercancía, sino que recubre todas las formas económicas del modo de producción capitalista. Tendremos que rastrear, como un hilo rojo, la presencia del fetichismo en el desarrollo de las formas económicas a lo largo de la crítica de la economía política de Marx. Si bien no lo desarrolló de forma separada, el

⁴¹⁴ MEW 19, p. 368-369.

⁴¹⁵ MEW 23, p. 12.

⁴¹⁶ Volveremos sobre esta noción de forma en las conclusiones.

propio Marx subrayaba en la *Contribución*, y este pasaje lo mantuvo casi literal en la redacción de la primera edición de *El capital*, la dimensión sistémica y fundamental de la categoría “fetichismo” como estructuradora del resto de categorías económicas:

Dado que la forma mercancía es la forma más general y menos desarrollada de la producción burguesa -motivo por el cual se manifiesta tempranamente, si bien no en el modo dominante o característico en que lo hace hoy en día-, su carácter de fetiche parece relativamente fácil de vislumbrar.⁴¹⁷ Pero en formas más concretas se desvanece esta apariencia de sencillez. ¿De dónde vienen las ilusiones del sistema monetarista? No veía en el oro y la plata que, como dinero, representaban una relación de producción social, sino que las tomaba en la forma de cosas naturales [con propiedades sociales especiales, añadido de la segunda edición]. Y la economía moderna, que, dándose importancia, mira por encima del hombro al sistema monetarista, ¿no se vuelve su fetichismo palpable, tan pronto como comienzan a tratar el capital? La misma ilusión irrumpe a cara descubierta cuando el capital, que pretendía determinar torpemente como cosa, se le enfrenta como relación social, y de inmediato, cuando apenas la había fijado como tal, merodea de nuevo como cosa. ¿Hace acaso tanto tiempo que se desvaneció la ilusión fisiocrática de que la renta del suelo nace de la tierra, y no de la sociedad?⁴¹⁸

Aquí, el fetichismo recorre la mercancía, el dinero y el capital, y se apunta a la mistificación de la renta del suelo. Marx señala pues que este fenómeno recubre todas las categorías económicas fundamentales de la sociedad capitalista, todas se hallan recubiertas por estos fenómenos. Hay una vinculación interna entre estas formas aparentes, se encadenan las unas a las otras. Marx lo señala también en el siguiente texto, en las últimas páginas del libro III de *El capital*:

Al examinar las categorías más simples del modo de producción capitalista y de la propia producción de mercancías, esto es, la mercancía y el dinero, ya hemos verificado su carácter mistificador, que transforma las relaciones sociales, a las cuales sirven como portadores en la producción los elementos materiales de la riqueza, en propiedades de estas mismas cosas (mercancía); y, de modo aún más decidido, [transforma] a la propia relación de producción en una cosa (dinero). Todas las formas de sociedad, en la medida en que conducen a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, toman parte en esta inversión. Pero en el modo de

⁴¹⁷ En la redacción de la *Contribución*: en la forma mercancía, “[...] a todos se les aparece más o menos que la relación de las mercancías como valores de cambio es más bien una relación de personas hacia su recíproca actividad productiva.” MEW 13, p. 22.

⁴¹⁸ MEGA II/6, p. 37.

producción capitalista y en el capital, que constituye su categoría dominante, su relación de producción determinante, este mundo encantado e invertido se desarrolla mucho más allá.⁴¹⁹

No puede ser de otro modo cuando estas propias categorías tienen un vínculo interno, como hemos señalado a propósito del método dialéctico: son expresiones de complejidad creciente que se aproximan cada vez más al nivel de concreción del todo estructurado de la realidad. Si esas categorías son el despliegue conceptual de un mismo todo, era de esperar que el carácter de fetiche que encontrábamos en la mercancía como forma nuclear de la determinación ontológica de las cosas bajo condiciones capitalistas reaparezca en las ulteriores -más concretas- determinaciones de estas mismas cosas. Podemos pasar ya a la exposición de las tres formas de fetichismo.

Comencemos por lo que queda por añadir para perfilar la idea de fetichismo de la mercancía. Marx abre los conocidos análisis de este apartado con la siguiente afirmación: “Una mercancía parece, a primera vista, una cosa trivial, evidente por sí misma. Pero su análisis revela que se trata de una cosa muy intrincada, llena de sutilezas metafísicas y caprichos teológicos”⁴²⁰. Pero, ¿dónde radica exactamente este carácter misterioso y perturbador, su “carácter místico”, dice también Marx, que hace de ella una “cosa sensible suprasensible”?⁴²¹

Obviamente, no en su carácter de valor de uso, puesto que ello no encierra ningún enigma: el hombre modifica la materia natural en formas que le son útiles, mediante trabajos cualitativamente diferentes para producir objetos que se adecuan a sus necesidades. Por ejemplo, el hombre modifica la forma de la madera para producir una mesa: “[...] y sin embargo la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria sensible”⁴²². Pero la cosa cambia con la adquisición de la objetividad de valor [*Wertgegenständlichkeit*]:

Tan pronto como [la mesa] hace su entrada en escena como mercancía, se transforma en una cosa sensible suprasensible. Ya no está con las patas sobre el suelo, sino que, puesta de cabeza, se enfrenta a todas las demás mercancías y se saca quimeras de su cabeza de madera, de forma más maravillosa que si se pusiera a bailar a su aire, sin preguntar a nadie [uno debe

⁴¹⁹ MEW 25 p. 835.

⁴²⁰ MEW 23, p. 85.

⁴²¹ MEW 23, p. 85.

⁴²² MEW 23, p. 85.

recordar que China y las mesas empezaron a bailar mientras todo el resto del mundo parecía permanecer inmóvil -*pour encourager les autres* [para animar a los otros], nota de Marx].⁴²³

La mesa en tanto que mercancía es un objeto loco, incomprensible. Pero, ¿de dónde proviene exactamente este carácter desquiciado y de locura? Hemos visto que no de su valor de uso. Entonces, ¿de su carácter de valor? Marx responde: tampoco en “el contenido de las determinaciones de valor”. La sustancia del valor, el trabajo humano abstracto, remite a la igualdad de todo trabajo humano en tanto que mero gasto de fuerza de trabajo, potencia biológica. La magnitud del valor depende de la cantidad, medida en tiempo, de trabajo socialmente necesario. Por fin, el carácter social del valor es obvio por cuanto presupone hombres trabajando los unos para los otros, en sociedad. Aquí tampoco hay nada misterioso. Marx extrae la crucial conclusión: “Entonces, de dónde surge éste carácter misterioso del producto de trabajo, tan pronto como toma la forma de mercancía? *Obviamente, de esta forma misma*”⁴²⁴. Lo que era igualdad del trabajo humano adquiere la forma de intercambiabilidad o igual objetividad de valor [*Wertgegenständlichkeit*] del producto, el tiempo de trabajo adquiere la forma de magnitud de valor del producto, y las relaciones sociales entre productores adquieren la forma de una relación (de intercambio) entre sus productos. Vemos aquí que la categoría “forma” es clave: Marx estudia cómo una determinada constelación de relaciones toma una determinada “forma” o “forma de aparición”, esto es, adquiere una nueva figura en la que se manifiesta, que de algún modo no deja ver la constitución interna de esta constelación. El aspecto que Marx aísla teóricamente de la mercancía es su “forma”, y solo el análisis de la mercancía en tanto que forma, de la forma como ser de la mercancía, de la “forma-mercancía”, permite dar cuenta del “carácter misterioso del producto de trabajo.” El análisis de Marx del fetichismo, pues, tiene como condición indispensable un tipo de aprehensión teórica que se dirige a la forma; el estudio del objeto tiene lugar, por consiguiente, en el nivel ontológico.

En el Apéndice sobre la forma valor de la primera edición, Marx se detiene en recapitular estas tres “determinaciones del valor” en su forma cósmica, para luego compararlas con su “traducción” al plano de las relaciones sociales. Esto puede arrojar alguna luz sobre la constitución de la objetividad de valor como “apariencia objetiva”

⁴²³ MEW 23, p. 85. Analizaremos este fragmento siguiendo a Derrida en el capítulo 2. 1 de la sección V.

⁴²⁴ MEW 23, p. 86 (cursiva nuestra).

[*Gegenständlicher Schein*]⁴²⁵, termino utilizado por Marx. Que los productos de trabajo, cosas útiles como una chaqueta o maíz, sean valores, magnitudes de valor y en general mercancías, son propiedades, obviamente, de un tipo distinto que las de ser, por ejemplo, pesadas o nutritivas: son propiedades que solo poseen en nuestro intercambio, no por sí mismas, por naturaleza. Sin embargo, la cosa no se muestra precisamente así:

Dentro de nuestro intercambio, estas cosas se comportan las unas hacia las otras como mercancías. Son valores, son mensurables como magnitudes de valor, y su propiedad común de valor se deposita en una relación de valor entre ellas. [...]. Se trata de una determinada relación social entre productores aquella en la que se igualan sus distintos trabajos útiles como trabajo humano igual. No es menos una relación social entre productores aquella en la cual la magnitud de sus trabajos se mide por la duración del gasto de fuerza de trabajo humana. Pero, dentro de nuestro tráfico, estos caracteres sociales de sus propios trabajos se les aparecen como propiedades naturales-sociales, como determinaciones sociales de los propios productos de trabajo, [...]"⁴²⁶.

Marx presenta aquí, en el Apéndice de la primera edición, lo que leíamos de forma más sucinta en el apartado sobre el fetichismo de la segunda edición: la igualdad del trabajo humano, en primer lugar, aparece como propiedad de valor del producto del trabajo; la medida del trabajo, a través del tiempo de trabajo socialmente necesario, como magnitud de valor del producto; y, finalmente, el vínculo entre los productores como una relación de valor entre objetos. Así se vuelven las mercancías "cosas sensibles suprasensibles." Es decir, el carácter social del trabajo, que viene determinado por las relaciones sociales entre productores, es percibido por estos como carácter objetivo de sus productos de trabajo, y así las mercancías se transforman en "cosas sensiblemente suprasensibles".

2. 2. El fetichismo del dinero

Al final del capítulo 2 de *El capital*, titulado "El proceso de intercambio", Marx incorpora unas reflexiones sobre la categoría del dinero y el estudio de la forma de valor. Dichas reflexiones, y con ellas el capítulo, acaban con la siguiente afirmación: "El misterio del fetiche del dinero es, por consiguiente, tan solo el misterio del fetiche de la mercancía hecho

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ MEGA II/5, p. 637.

visible y deslumbrante ante los ojos”⁴²⁷. Detengámonos, pues, en este texto que vincula la forma mercancía y el carácter de fetiche o fetichismo del dinero.

Marx mismo nos sitúa en el escenario necesario para comprender correctamente el carácter de fetiche del dinero: “Hemos visto que la forma dinero solo es el reflejo, adherido a ella misma, de la relación de una mercancía con todas las demás”⁴²⁸. Esto es, la forma dinero es un “reflejo” que presupone como su verdadera razón de ser la relación de una mercancía con todas las demás. Esta relación es explicada por Marx bajo el rótulo de “equivalente general” en el apartado dedicado al análisis de “La forma valor o valor de cambio”⁴²⁹, en el capítulo 1. Hay que situarse, pues, en el apartado del análisis de la forma de valor para rastrear la génesis del dinero y con ello la razón de ser de su carácter de fetiche.

Según Marx, que el dinero sea mercancía solo puede ser un descubrimiento para aquellos que parten de su figura consumada para después analizarla; en cambio, para quienes, como él, han demostrado su génesis a partir de la forma mercancía, este resultado es evidente por sí solo. Es justamente este método, el camino de la forma mercancía a la forma dinero, el único posible para comprender el fetichismo del dinero. Marx recapitula⁴³⁰: como ya se ha establecido desde el principio, ser-mercancía envuelve una doble dimensión, ser objetos de uso y ser portadores de valor. Ahora bien, la cuestión es que la objetividad de valor [*Wertgegenständlichkeit*] de la mercancía, esto es, un determinado carácter que le conviene en tanto modo de ser esencial suyo, no es igual que “la grosera objetividad sensible del cuerpo de la mercancía”, que uno encuentra inmediatamente presente en la naturaleza misma de la cosa. Uno puede darle todas las vueltas que quiera a una mercancía como cosa o valor de uso: “permanece inaprehensible como cosa-valor”⁴³¹. ¿Dónde encontrar pues esta objetividad? Aquí aparece el descubrimiento de Marx en el capítulo 1 -el pretendido “núcleo” de la teoría del valor de Marx-: que las mercancías solo poseen valor en tanto expresiones de una sustancia común social, el trabajo humano. Este carácter de objeto, esta objetividad peculiar, pues, tiene que ser de algún modo social: tendría que aparecer, barrunta Marx, en una “relación social de mercancía a mercancía”⁴³². Y esta es, claro, la relación de intercambio. Su forma más sencilla es la relación entre dos mercancías: por su

⁴²⁷ MEW 23, p. 108.

⁴²⁸ MEW 23, p. 105.

⁴²⁹ MEW 23, p. 62-85.

⁴³⁰ Lo que sigue es un resumen muy breve, para nuestros fines, de los tres primeros apartados del capítulo I de *El capital*. Desarrollamos más estos temas en la sección III.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid.

análisis comienza el estudio de la forma valor. El análisis de la forma de valor consiste en el encadenamiento de formas cuyo desarrollo lleva, por su propia necesidad interna, de unas a otras.

Su primera forma es la forma de valor “simple, única o accidental”⁴³³. En la expresión de valor más sencilla una cosa expresa su valor en otra, x mercancía A = y mercancía B, o x mercancía A vale y mercancía B, “una mesa vale tres sillas”; el primer término expresa su valor, el segundo sirve para que el valor de otro se exprese. Al primer término le denomina Marx “forma relativa”, al segundo “forma equivalente”. Es claro que ambos no juegan el mismo papel en la relación: uno, A, expresa su valor; el otro, B es la expresión del valor de A. Como consecuencia de este estado de cosas, B cuenta como la “forma de existencia del valor”, como “una cosa-valor”: A consigue expresar su valor en tanto recibe una “expresión autónoma” para ese ser-valor suyo, a saber, precisamente esa “cosa-valor” que es el término equivalente. Solo de este modo es posible que el valor del lino sea expresado: “Para expresar el valor del lino como gelatina de trabajo humano, debe ser expresado como una objetividad [*Gegenständlichkeit*] que es distinta como cosa del propio lino y que al mismo tiempo común con la otra mercancía. La tarea ya está resuelta”⁴³⁴.

Y aquí viene lo esencial: en esta relación, el término equivalente B aparece como una cosa en la cual el valor se manifiesta de forma tangible. Parece, así, poseer la capacidad de expresar valor de forma natural, pues es precisamente en tanto que valor uso que la mercancía B puede expresar el valor de A. Parece que tiene la propiedad de expresar valor, que su valor de uso, su ser propio como cosa, consiste en ser-valor: “En la relación de valor, donde la chaqueta constituye el equivalente del lienzo, la forma-chaqueta cuenta como forma-valor”⁴³⁵. Mientras que A, precisamente por expresar su valor en otra mercancía con la que *a priori* no tiene nada que ver, revela inmediatamente que en ese vínculo ha de tratarse de una relación social, B, por el contrario, parece tratarse de un cuerpo que como tal y de por sí, como tal cuerpo, como chaqueta, posee la capacidad de expresar valor inscrita en su propia naturaleza, en su propio ser-chaqueta, del mismo modo que posee otras propiedades naturales como la del peso o el color.

Este fenómeno peculiar por el cual una cosa parece poseer la propiedad de ser equivalente independientemente de la relación, esta apariencia, adquiere una forma fija

⁴³³ Todas en MEW 23, p. 63 y ss.

⁴³⁴ MEW 23, p. 66.

⁴³⁵ MEW 23, p. 66.

cuando la sociedad establece, por costumbre, la forma determinada de una mercancía - normalmente, oro o algún otro metal precioso⁴³⁶, esto es, un valor de uso específico, como representante de ese equivalente general⁴³⁷. Esto supone que la función de “equivalente general” se adhiere a una mercancía palpable y particular, o que la forma de equivalente general, esa abstracción, el valor operante, ha tomado cuerpo, se ha *encarnado*, en la materialidad de la mercancía oro. Esto supone, en otras palabras, la aparición de una forma de valor establecida, definitiva, reconocible, duradera y fija, diferenciada de todas las demás mercancías. Marx recuerda de nuevo lo que a había dicho en el capítulo del fetichismo: “no lo saben, pero lo hacen”. “Nuestros poseedores de mercancía son como Fausto. En el comienzo fue la acción. Ya han actuado, antes de que hayan pensado”⁴³⁸. Su acción ha consistido en vincular cada una de sus mercancías a un equivalente general que represente su valor. Cuando esto ocurre en una sociedad, la forma natural de una mercancía se vuelve *de facto* equivalente general socialmente válido.

El dinero, que no es sino el equivalente general fijado socialmente, reproduce consumada y fijada, de forma aun más aparentemente inamovible y perteneciente a la cosa misma, esta peculiaridad del equivalente: la de aparentar poseer por naturaleza, como propiedad cósmica suya, lo que se deriva de su relación con otra mercancía como representante de trabajo humano. El dinero, como fijación definitiva del equivalente, consume la propiedad de éste, el ser, como cuerpo natural de la mercancía, la encarnación inmediata del valor, o la relación de los trabajos privados entre sí, que de este modo adquieren su carácter social. El dinero no es sino la figura acabada, que recibe la fijación definitiva otorgada por el consenso social, del equivalente. Por ello, en su figura natural, oro o plata, cristalizan de forma aún más definitiva que en cualquier otra mercancía las relaciones sociales de los productores: *el dinero, como fijación del equivalente, se convierte en el fetiche por excelencia.*

De aquí la magia del dinero. El comportamiento meramente atomista de los hombres en su proceso de producción social y, con ello, también la figura cósmica de sus propias relaciones de producción –figura independiente de su control y de su acción consciente e individual-, se manifiestan de entrada en el hecho de que sus productos de trabajo toman en general la forma

⁴³⁶ Sobre por qué los metales preciosos son ideales para hacer el papel de dinero, cfr. MEW 23, p. 103-104.

⁴³⁷ “La forma de intercambiabilidad inmediata y general, o la forma de equivalente general, se ha recubierto ahora, mediante la costumbre social, definitivamente con la forma natural específica de la mercancía oro” (MEW 23, p. 84).

⁴³⁸ MEW 23, p. 101.

mercancía. El enigma del fetiche del dinero es, por lo tanto, tan solo el enigma del fetiche de la mercancía hecho visible y deslumbrante ante los ojos.⁴³⁹

Esta idea la subraya Marx en el apéndice añadido en la edición primera de *El Capital* sobre la forma valor. Tras haber explicado por qué el término equivalente muestra un carácter de fetiche, comenta: “De aquí por ejemplo lo enigmático del oro, que junto a sus otras propiedades naturales, su color, su peso específico, su capacidad de no oxidarse al aire, etc., también parece poseer la forma de equivalente, o la cualidad social de ser inmediatamente intercambiable con todas las demás mercancías”⁴⁴⁰.

El carácter de fetiche del dinero consiste pues en la fijación de la forma general de equivalente, esto es, en la atribución a una cosa sensible o valor de uso la propiedad de representar la magnitud social del valor. Sí veíamos que la explicación de Marx del fetichismo pasaba por exponer una teoría sobre el carácter específicamente social del trabajo productor de valor, a saber, aquel trabajo que adquiere su cualidad social mediante el intercambio de productos, ahora, paralelamente, Marx explica el carácter de fetiche del dinero como corolario de su análisis de la forma valor, esto es, la forma cósmica de relación entre cosas en que ese trabajo se manifiesta bajo condiciones capitalistas. Marx mismo señala este vínculo entre dinero como fenómeno a explicar y análisis de la forma valor como fundamento explicativo:

Todo el mundo sabe, aunque su conocimiento se reduzca a eso, que las mercancías poseen una forma común de valor que contrasta, de manera superlativa, con las abigarradas formas naturales propias de sus valores de uso: la forma de dinero. De lo que aquí se trata, sin embargo, es de llevar a cabo lo que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, de demostrar la génesis de esa forma dinero; esto es, de seguir el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente entre las mercancías desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. Con ello se desvanece, al mismo tiempo, el enigma del dinero.⁴⁴¹

Queda claro que el análisis de la forma valor, aportación genuina de Marx a la economía política, es la única herramienta conceptual capaz de iluminar el carácter de fetiche de la forma fijada, y por ello enigmática, del dinero. Si uno es capaz, como Marx, de desplegar las sucesivas determinaciones por las que de la forma más simple de equivalencia,

⁴³⁹ MEW 23, p. 108.

⁴⁴⁰ MEGA II/5, p. 638.

⁴⁴¹ MEW 23, p. 62.

x mercancía A = y mercancía B, llegamos a la forma dinero, x mercancía A = y mercancía Dinero, hemos comprendido el carácter cosificado y fetichizado del mismo. Al economista, deslumbrado por esta forma fetichizada que no puede explicar -¿cómo el oro o la plata tienen la propiedad mágica de expresar el valor de las mercancías?- ni remotamente se le ocurre que la explicación para esa aparente propiedad sobrenatural se encuentra en la muy prosaica y mundana equivalencia del tipo de una mesa = cinco zapatos:

De aquí lo enigmático de la forma de equivalente, que salta a la tosca mirada burguesa del economista político tan pronto como esta forma se le presenta consumada en el dinero. Entonces, él intenta despachar el carácter místico del oro y la plata sustituyéndolas por mercancías menos deslumbrantes y recitando, con regocijo siempre renovado, el catálogo de todo el populacho de mercancías que en otros tiempos jugaron el papel de mercancía equivalente. No atisba siquiera que ya la expresión de valor más simple, como 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, contiene el enigma de la forma de equivalente listo para ser solucionado.⁴⁴²

Marx termina el capítulo como ya habíamos mencionado: “El misterio del fetiche del dinero es, por consiguiente, tan solo el misterio del fetiche de la mercancía hecho visible y deslumbrante ante los ojos”⁴⁴³. La magia del dinero no es sino la expresión consumada, por la fijeza de la costumbre, del carácter de fetiche de la mercancía: la figura cósmica, la creación de una “apariencia objetiva” a partir de las relaciones de producción de los hombres.

2. 3. El fetichismo del capital

Lo primero que tenemos que advertir es que, a diferencia de las formas del fetichismo de la mercancía, que recibe un apartado separado en el texto de Marx del libro I, y del dinero, que, aunque requiere de una dilucidación previa del análisis de la forma de valor, también recibe una definición unívoca por parte de Marx en el mismo libro, el concepto de fetiche de capital no ha sido desarrollado sistemáticamente por Marx, y, además, aparece en el libro III, que, como ya explicamos, tiene como base un manuscrito anterior al del libro I, de 1863-65, y no terminado por Marx. Tiene razón Marxhausen por tanto cuando afirma: “En conexión con esto, crece la conciencia del problema de que el libro III de *El capital*, tal y como se presenta elaborado por Engels en el tomo 25 de MEW, debe tomarse como

⁴⁴² MEW 23, p. 72.

⁴⁴³ MEW 23, p. 108.

precediendo al libro I en lo que concierne a la *historia de su surgimiento*, pero situarse como *sucedíendole* en sentido *lógico-expositivo*”⁴⁴⁴. En consecuencia, los intérpretes difieren en la delimitación del concepto y su situación en los textos. Así, por ejemplo, Heinrich en sus últimos trabajos y Grigat en su obra sobre el fetichismo⁴⁴⁵ coinciden en encontrar el fetichismo del capital anunciado en unos párrafos de la sección 1 del libro I y, desarrollado plenamente, en las secciones I-V del libro III, esto es, las que versan sobre la ganancia y su división en el interés y la ganancia empresarial. Así, dice Grigat: “El valor como capital pone en marcha su auto-valorización. Como capital tiene ‘la cualidad oculta de producir valor, porque él es valor’ (MEW 23, p. 169,). El valor aparece aquí en la forma del fetiche del capital”⁴⁴⁶. La cita pertenece a la sección segunda del libro I, donde se anunciaría así, según Grigat, la aparición del fetiche del capital. Continúa Grigat refiriéndose al pleno despliegue del fetiche del capital en los textos de la sección tercera del libro III: “El capital parece cobrar una figura autónoma frente a la sociedad. Ya no nace de ella, sino que se le contrapone”, y a continuación cita un texto del libro III, sección tercera, que puede servirnos muy bien, efectivamente, para introducir la definición de fetichismo del capital:

Así crece el poder del capital, el devenir independiente de las condiciones de producción social enfrentadas a los productores efectivos, personificado en el capitalista. El capital se muestra cada vez más como poder social, cuyo funcionario es el capitalista y como algo que en modo alguno se encuentra ya en relación posible alguna con lo que el trabajo de un único individuo puede crear –sino como poder social autonomizado y alienado, que, como una cosa, o como el poder de los capitalistas a través de estas cosas, se enfrenta a la sociedad⁴⁴⁷.

Fetichismo, como recordamos, es aquel fenómeno por el cual determinadas relaciones sociales aparecen cosificadas como propiedades naturales. Fetichismo del capital, por tanto, hará mención al fenómeno por el cual se constituye un objeto “capital” como forma de aparición de ciertas relaciones sociales. Marx dice aquí que las condiciones de producción devienen independientes resultando en un poder social, una cosa autónoma que se enfrenta a los productores inmediatos y a la sociedad, logrando un poder que trasciende toda posibilidad del individuo. Hasta aquí, bien. Sin embargo, curiosamente, *no* es esto lo que Grigat entiende por fetichismo del capital, sino más bien, como decíamos, lo que se describe en los textos del libro III dedicados a la ganancia y su división en interés y ganancia

⁴⁴⁴ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des *Kapitals*”, op. cit., p. 209.

⁴⁴⁵ Heinrich, M., *Wie das Marxsche ‘Kapital’ lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des ‘Kapital’, Bd. 2*, Schmetterling Verlag, Stuttgart, 2013. Grigat, S., *Fetisch und Freiheit*, op. cit.

⁴⁴⁶ Grigat, S., *Fetisch und Freiheit*, op. cit., p. 59

⁴⁴⁷ MEW 25, p. 274. Citado en Ibid., p. 59.

empresarial: “La forma más mistificada del fetiche del capital es la forma del capital que rinde interés”⁴⁴⁸, afirma. A continuación, cita textos del libro III donde Marx se refiere al capital como “cosa” que por sí misma produce más valor, como “fuente misteriosa” del interés, como capaz de engendrar dinero sin mediación en un movimiento D–D’.

Vemos aquí que Grigat, sin reconocerlo, está hablando de *dos cosas diferentes* bajo la rúbrica de “fetichismo del capital”: por un lado, en el primer texto, de la *cosificación* de las relaciones de producción en el capital como poder ajeno a los productores; y por otro, en estos textos del libro III, de la posibilidad de auto-valorización del capital como fuente de interés, que aparece por tanto como una cosa que de suyo, al margen de toda relación de producción, produce valor. Grigat pasa demasiado rápido por estas conceptualizaciones y escamotea una necesidad de distinción que nace del propio texto de Marx. Es cierto que una lectura apresurada puede incitar a la confusión: Marx utiliza en estos últimos textos citados por Grigat, efectivamente, la expresión “fetiche automático” o “forma de fetiche” para referirse al capital que rinde interés. Aunque Grigat debería también haber notado que Marx lo denomina asimismo, en esos mismos párrafos “[...] la mistificación del capital en su forma más horrorosa”⁴⁴⁹. ¿Fetichismo o mistificación? ¿O ambos? Es claro, en cualquier caso, que estos textos, nunca publicados por Marx y a los que evidentemente faltaba trabajo de redacción y precisión, no son unívocos. Lo que no es honesto es presentar una lectura que convierte las dos cosas que dice Marx en una sola. Habría que diferenciar entre ambos conceptos, si es que ambos aparecen aquí, y delimitar claramente cuándo lo hacen.

Nuestra hipótesis interpretativa se aparta de la de Grigat y considera que estos textos sobre el capital que rinde interés son en general mejor comprendidos, por razones tanto internas al concepto como concernientes a la estructura de la obra, si se refieren en general a la categoría de “mistificación” y no de fetichismo. Proponemos, así, una lectura de estos textos en clave de “mistificación”, concretamente, “mistificación de la ganancia”, como ahora veremos.

Tratamiento aparte merece el capítulo 24, “Enajenación de las relaciones de capital en la forma del capital que rinde interés”. En él, ciertamente, a pesar de estar inscrito en el tratamiento del interés, que, como derivado de la ganancia, consideramos ante todo una manifestación de mistificación, sí se encuentra *una* aparición explícita e inequívoca del

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ MEW 25, p. 405.

concepto de fetiche del capital como cosificación referido al interés. Hay que señalar asimismo que Marxhausen tiene razón y este mismo sentido de “fetiche” referido al interés y al capital aparece también en el análisis de “*Revenue and its sources* [el rédito y sus fuentes]. La economía vulgar” del manuscrito de 1861-63, recogido en *Teorías del plusvalor*⁴⁵⁰, aunque, como veremos, en otro apéndice a la misma obra, “La productividad del capital. Trabajo productivo e improductivo”⁴⁵¹, aparece *también* otro sentido del término fetiche del capital, que creemos que Marxhausen *no* recoge. Además de esto, en la interpretación de Grigat y Marxhausen se apoya en un error metodológico. Vamos a recorrer minuciosamente todos los momentos del capítulo 24 donde aparece el término “fetiche” y luego veremos los textos de *Teorías*. Comenzamos:

La cosa (dinero, mercancía, valor) es ahora, como mera cosa, ya capital, y el capital aparece como mera cosa: el resultado del proceso de reproducción en su conjunto aparece como una propiedad que corresponde a la cosa por sí misma; [...]. A partir del capital que devenga interés, por lo tanto, este fetiche automático aparece tallado con pureza, el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que produce dinero, y en esta forma ya no porta cicatrices de su origen.⁴⁵²

Los términos “fetiche del capital” y “figura de fetiche del capital” aparecen de nuevo justo a continuación:

La relación social se consume como relación de una cosa, el dinero, consigo misma. En lugar del movimiento efectivo del dinero al capital se muestra aquí solo su forma sin contenido. Como en el caso de la fuerza de trabajo, el valor de uso del dinero se convierte en el de crear valor, más valor que el contenido en él. El dinero como tal es ya potencialmente valor que se valoriza a sí mismo y es prestado como tal, y esto es la forma de venta para esta mercancía peculiar. Se vuelve enteramente propiedad del dinero crear valor, devolver interés, como la propiedad de dar peras de un peral. [...]. También se invierte esto: mientras que el interés es solo una parte de la ganancia, esto es, del plusvalor, que el capitalista en funciones exprime al trabajador, aquél aparece, de forma invertida, como el fruto auténtico del capital, como lo originario, y la ganancia, ahora transformada en la forma de ganancia empresarial, como un mero accesorio e ingrediente añadido en el proceso de reproducción. Aquí, la figura de fetiche del capital y la representación del *fetiche del capital* se hallan acabados. En D-D’ tenemos la forma sin concepto del capital, la *inversión* y *cosificación* de las relaciones de producción en la

⁴⁵⁰ MEW 26.3, Cfr. Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‘Kapitals’”, op, cit., p. 210.

⁴⁵¹ MEW 26.1, pp. 365-394.

⁴⁵² MEW 25, p. 405.

más alta potencia: figura que rinde interés, la figura simple del capital, donde su propio proceso de reproducción está presupuesto; capacidad del dinero, y, respectivamente de la mercancía, de valorizar su propio valor, independientemente de la reproducción -la *mistificación del capital* en su forma más horrorosa⁴⁵³.

¿Qué ocurre en este texto? En primer lugar, que, como su misma redacción denota, es un texto en estado preparatorio. En segundo lugar, que quizás, al escribirlo, el propio Marx ni siquiera tenía una delimitación muy nítida de estos conceptos en su cabeza. Aparecen los dos términos, “fetichismo” y “mistificación”, y utilizados de forma no demasiado clara. Pero sí creemos que se pueden hacer distinciones. La clave nos la dan los dos términos que hemos destacado: “cosificación” e “inversión”. Cuando Marx subraya el momento de *cosificación*, por el cual las fuerzas productivas que se encuentran en relaciones sociales -“como en el caso de la fuerza de trabajo”, dice- se cosifican en una mera cosa, el dinero, que adquiere así la posibilidad mágica de producir dinero por sí mismo, al margen de todo proceso productivo, entonces podemos hablar de “*fetichismo*”. Cuando Marx subraya el momento de *inversión*, por el cual lo que es fruto del trabajo oculta su verdadero origen y aparece invertido como fruto del capital -el interés “aparece, de forma invertida, como el fruto auténtico del capital, como lo originario”, dice Marx-, entonces estamos hablando de “*mistificación*”. Son dos fenómenos diferentes. Lógicamente, el capital, como categoría última que expresa la estructura misma del modo de producción y subsume a todas las demás, necesariamente va a reflejar ambos aspectos⁴⁵⁴. Pero ello no nos exige de un esfuerzo de distinción y clarificación conceptual, que, creemos, los autores citados han diluido en la mera analogía.

En esta línea leemos la última aparición en este capítulo del término “fetiche” referido al capital, que reitera lo anterior: como capital que rinde interés, dice Marx, el capital recibe su pura forma de fetiche, “[...] D-D’ como sujeto, cosa enajenable”⁴⁵⁵. Ello en dos sentidos: primero, como forma dinero, en la cual todas las determinaciones quedan borradas, y los

⁴⁵³ MEW 25, p. 405 (cursiva nuestra). También en “*Revenue ...*” dice Marx: “De todas estas formas, el más perfecto de los fetiches es el capital a interés” (MEW 26.3, p. 445).

⁴⁵⁴ Recordemos lo que se decía en la “Introducción” de 1857: “En todas las formas de sociedad hay una determinada producción que ejerce influencia y es la referencia para todas las demás, y sus relaciones lo son asimismo para todas las demás. Es una iluminación general en la cual se bañan todos los demás colores y que los modifica en su especificidad. Es un éter especial que determina el peso específico de todas las existencias que se destacan en él. [...]. La renta del suelo no puede ser comprendida sin el capital. El capital, bien puede ser entendido sin la renta del suelo. El capital es el poder económico que todo lo domina en la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y de llegada” (MEW 42, p. 27).

⁴⁵⁵ MEW 25, p. 406.

elementos reales del capital -esto es, las condiciones de producción-, invisibles. En segundo lugar, al aparecer como fuente mágica del plusvalor. Entendemos que el término “fetiche” designa aquí el hecho de que el capital como mera cosa esconde una pluralidad de relaciones sociales sin las cuales no sería lo que es. Es decir, se da una cosificación, explicada, como veremos, en sección 4 del libro I, que alcanza su consumación o su manifestación más patente, sí, en el capital como interés. *Pero la cosificación atañe a la noción misma de capital, independientemente del interés.* Por eso nos parece confuso reducir la idea de fetiche del capital a su forma de interés, como parece hacer Grigat, porque el carácter de fetiche afecta a la formación misma del capital y no solo a su forma derivada de interés. Además, como hemos dicho también, en el interés aparece un fenómeno de mistificación junto al de la cosificación. *Por ambos motivos, creemos que estos textos sobre el interés no pueden subsumirse sin más bajo la rúbrica de fetichismo del capital, sino que hay que leerlos señalando: 1) un fenómeno de mistificación, y 2) la consumación o manifestación más patente de un fenómeno de fetichismo o cosificación, que se da ya en el capital como tal, como se expone en el libro I.*

Esto, por lo demás, no debería extrañar. Marx, a lo largo de *El capital*, elabora las categorías con distintos niveles de complejidad, hasta alcanzar la superficie de los fenómenos: si se atribuye un fenómeno de fetichismo a la “forma enajenada” del interés, cabría esperar que pueda rastrearse ese fetichismo en su forma pura como capital. A esto nos referimos con un enfoque metodológico erróneo por parte de Marxhausen y Grigat: como en la cita que vimos de Heinrich, es un error suponer que el tomo III se ocupa de una “superficie empírica” desgajada de las relaciones “puras” entre capital y trabajo vistas en el libro I⁴⁵⁶. Se trata sólo de distintos niveles de exposición de una misma totalidad estructurada, de la *Gliederung* que veíamos en I.2. Como justificamos suficientemente en I.3, el método de exposición de esta totalidad sólo puede ser para Marx el método dialéctico, donde la concatenación de categorías cada vez más concretas nos aproxima a una misma estructura. Sería obviar todos los presupuestos metodológicos y de comprensión del objeto idiosincrásicos de Marx dar por hecho que lo que se diga sobre una forma más concreta y desarrollada del capital, en este caso del interés, no afecta al capital mismo; pues, como veremos, interés, ganancia y renta del suelo son sólo *formas derivadas* del plusvalor, y Marx cifra una de sus grandes aportaciones a la economía política algo no logrado hasta entonces por ningún economista, a saber, haber aislado la forma pura de sus formas derivadas y

⁴⁵⁶ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 306.

mostrado su conexión⁴⁵⁷. En cambio, la mistificación, por su propia definición, afecta sólo a formas derivadas, pues, veremos, se trata *precisamente* de que una forma de manifestación oculte e invierta una relación esencial. Pero nada impide que la forma pura de las relaciones implique una cosificación, y de hecho así es.

En consecuencia con lo dicho, el texto citado por Grigat de la sección 2 del libro I acerca de la cualidad del capital de producir valor porque es valor sería, para nosotros, no específicamente la aparición del fetiche del capital, sino de la mistificación de la ganancia y el interés, desarrollada en el libro III, y, como tal forma, ciertamente la forma más consumada o evidente del fetiche del capital, pero no la fundamental. ¿Qué se dice entonces en este texto de la sección II? Marx señala en él que, por la constitución misma de la circulación del capital, el dinero y la mercancía son formas de existencia transitorias del valor, que se pone a sí mismo como tal valor y se convierte en plusvalor: “En suma, el valor se convierte en valor en proceso, dinero en proceso y como tal capital. Procede de la circulación, se introduce de nuevo en ella, se conserva y se multiplica en ella, retorna de ella aumentada y comienza el mismo ciclo siempre de nuevo. D–D’, dinero que engendra dinero –*money which begets money*– reza la descripción del capital en la boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas”⁴⁵⁸. Esta estructura D–D’ es, para nosotros, el anuncio de la ganancia, que aparece para el capitalista no como el producto de la explotación de trabajo, sino de la inversión de una suma D que se valoriza. El interés, donde la mera posesión de una suma de dinero desvinculada de todo acto productivo basta para producir un excedente D’, recoge la fórmula D–D’ en su forma más pura. El interés es, así, la forma más externa y vacía del capital representado en D–D’.

¿Qué ocurre entonces con el fetichismo del capital? A nuestro juicio, no es, o no en primer lugar, en estos textos donde hay que buscarlo, sino a lo largo de la sección 4 del libro I, que versa sobre la producción del plusvalor absoluto, en los capítulos dedicados a la cooperación, la división del trabajo y la maquinaria como métodos del capital para aumentar

⁴⁵⁷ Sobre el error consistente en oponer las formas más concretas –interés– a las más abstractas –capital– como si fueran algo ajeno, valga recordar lo que señala Marx respecto del valor: “Todas las objeciones contra esta definición del valor están tomadas de unas relaciones de producción menos desarrolladas, o bien se apoyan en la confusión que consiste en oponer a ese valor, bajo esa forma abstracta y no desarrollada, determinaciones económicas más concretas, cuyo valor ha sido abstracto, y que, consiguientemente, pueden por otro lado ser consideradas como el desarrollo ulterior de ese valor. Dada la oscuridad de los mismos señores economistas en cuanto a saber cuáles son los nexos de esa abstracción con formas ulteriores más concretas de la riqueza burguesa, esas objeciones estaban *plus ou moins* [más o menos] justificadas”. (Marx, K., “Brief an Engels, 2. April 1858”, op. cit.)

⁴⁵⁸ MEW 23, p. 170.

la producción del plusvalor relativo. Es también, por cierto, la lectura de Heinrich en su primera obra *Die Wissenschaft vom Wert*: “Finalmente, ya en el proceso inmediato de producción se muestra el *fetichismo del capital*: las fuerzas productivas del trabajo social que se desarrollan mediante la cooperación, la división del trabajo y la introducción de maquinaria aparecen como fuerzas productivas el capital”⁴⁵⁹. Apoyaremos nuestra lectura con abundantes textos de *Teorías del plusvalor*, donde, es cierto, como señala Marxhausen, en “*Revenue...*” Marx emplea el término “fetichismo consumado del capital a interés”; pero en “*La productividad...*” desarrolla las ideas que aparecen en la sección IV sobre el capital de una forma que inequívocamente solo puede entenderse como fetichismo, afirmando él mismo que tales procesos del capital son la estricta continuación del fetichismo de la mercancía y del dinero. Y esto no lo dice Marxhausen. La forma de interés D-D’ que aparece en la sección segunda del libro I y en el capítulo 24 del libro III, es nuestra tesis, recoge este fetichismo en su forma consumada, pero para comprender su origen tenemos que entender, en primer lugar, cómo se constituye el capital mismo.

Es aquí, en la sección IV del libro I de *El capital* y en un apéndice a *Teorías del plusvalor*, donde se desgrana con todo detalle lo que el primer texto citado por Grigat anunciaba, que él pretendía hacer pasar por idéntico a las explicaciones del capital que rinde interés. No: en este texto, hemos visto, se trata de la solidificación y autonomización de ciertas relaciones sociales de producción en un poder social ajeno a los productores y que aparece ante ellos como cosa a la cual correspondiera de suyo, como propiedad natural, una cierta fuerza productiva. Es decir, lo que son relaciones sociales de producción entre individuos aparecen como la propiedad natural de una cosa: y a eso hay que denominarlo “fetichismo del capital”. Esto es la base y la condición de posibilidad de que, en la forma de interés, el fetichismo del capital pueda aparecer de forma enajenada y consumada. Por eso, si hemos de ubicar el fenómeno del fetichismo del capital en un lugar, es ante todo en éste.

⁴⁵⁹ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 306. A continuación cita un texto del capítulo 11 del libro I, “Cooperación”, que nosotros citamos antes: MEW 23, p. 353. Es decir, Heinrich en esta obra, como nosotros, manifiestamente sitúa el fetichismo del capital en los tres procesos de organización del trabajo descritos en la sección IV. Sin embargo, en trabajos posteriores apunta a una línea como la de Grigat, que sitúa el fetichismo del capital en los capítulos sobre el interés del libro III y, en todo caso, anticipado en el capítulo 4 del libro I, pero no en la sección IV. Heinrich, M., *Wie das Marxsche ‘Kapital’ lesen*, Bd. 2, op. cit., comentario al capítulo 4.1 “La fórmula general del capital”: “Puede dejarse de lado la pregunta de si la analogía religiosa es realmente tan apropiada. En todo caso, lo ilustrado por ella, a saber, que el valor como capital está en una relación consigo mismo, se revelará de crucial importancia. Esta auto-relación jugará un papel otra vez ya en el tomo III, esto es, cuando se investiguen la ganancia, la ganancia media y el interés como “frutos” del capital. Entonces se hará manifiesto que esta auto-relación es el fundamento de la tercera (y última) forma de fetichismo después del fetichismo de la mercancía y del dinero: el *fetichismo del capital*”.

Pues bien, sorprendentemente, Grigat no repara en que este texto de Marx en mitad del libro III, que es un texto de recapitulación -el párrafo, no citado por Grigat, comienza: *“Hemos visto que la creciente acumulación de capital encierra una creciente concentración del mismo. Así crece el poder del capital [...]”*⁴⁶⁰-, se refiere literalmente a los resultados del análisis de Marx en la sección 4. Vamos a ella, pues, para comprobarlo.

La sección 4 se titula “La producción de plusvalor absoluto”. El capital posee una tendencia intrínseca a aumentar la producción de plusvalor, objetivo que logra de dos maneras, prologando la jornada de trabajo total para aumentar así las horas de plustrabajo –plusvalor absoluto-, y disminuyendo el tiempo de trabajo necesario –plusvalor relativo-⁴⁶¹. Pero el aumento de la jornada pronto se topó con los límites biológicos de la resistencia meramente física del trabajador, y hubo que recurrir a modos de disminuir el trabajo necesario, es decir, aumentar la productividad del trabajo⁴⁶². Para lograr este fin, el capital desarrolla revolucionarios métodos de organización del trabajo, que Marx sintetiza en tres principales: la cooperación, la división del trabajo y el uso de la maquinaria⁴⁶³. Expondremos más extensamente la cooperación, pues es en ella, como “punto de partida” o “forma fundamental” de la producción capitalista⁴⁶⁴, donde Marx sitúa la aparición más manifiesta del fetichismo del capital. Se da la feliz circunstancia de que ya la mera organización material de la producción capitalista contribuye por sí sola al fin del aumento de la productividad, a saber, en cuanto que el trabajo se realiza por varios trabajadores agrupados, al mismo tiempo y en el mismo espacio, bajo el mando de un solo capital y según un plan, y a eso lo llama Marx “cooperación”⁴⁶⁵. Pues bien, este aspecto meramente cuantitativo introduce modificaciones cualitativas en el proceso de producción.

Así como la fuerza ofensiva de un escuadrón de caballería o la fuerza defensiva de un regimiento de infantería es esencialmente diferente de la suma de las fuerzas ofensivas y defensivas desarrolladas individualmente por cada caballero o soldado, así la suma de fuerzas

⁴⁶⁰ MEW 25, p. 274.

⁴⁶¹ MEW 23, secc. III p. 192-330 y secc. IV, 331-530.

⁴⁶² “Por aumento de la fuerza productiva del trabajo entendemos aquí cualquier modificación en el proceso de trabajo mediante el cual se acorte el tiempo de trabajo socialmente empleado en la producción de una mercancía, y por tanto una cantidad menor de trabajo adquiera la potencia de producir una mayor cantidad de valores de uso. [...]. Por tanto, aumentar la productividad del trabajo es el impulso inmanente y la tendencia permanente del capital, con el fin de abaratar la mercancía y, a través de ello, abaratar al trabajador mismo”. (MEW 23, p. 333-338).

⁴⁶³ A ellos dedica, respectivamente, los capítulos 11 “Cooperación”, 12 “División del trabajo y manufactura”, y 13 “Maquinaria y gran industria”. MEW 23, pp. 331-530.

⁴⁶⁴ MEW 23, p. 354 y 355.

⁴⁶⁵ MEW 23, p. 291.

de los trabajadores individuales respecto de la potencia de fuerza social que se desarrolla cuando muchas manos trabajan juntas cooperando, al mismo tiempo y en la misma actividad indivisa [...]. El efecto del trabajo combinado no podría ser efectuado por el individuo más que en un espacio de tiempo mucho mayor, o en una escala ínfima, o no serlo en absoluto. Aquí no se trata de la elevación de la fuerza de trabajo individual mediante la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva, que de suyo ha de ser una fuerza masiva⁴⁶⁶.

En esta organización, “[...] la fuerza de trabajo característica de la jornada laboral combinada es fuerza productiva social del trabajo o fuerza productiva del trabajo social. Ella nace de la propia cooperación. En el cooperar con otros conforme a un plan, el trabajador derriba sus barreras individuales y desarrolla su facultad propia de la especie”⁴⁶⁷. En efecto: bajo el mando de un mismo capital, a los trabajadores individuales deja de pertenecerles su fuerza de trabajo individual, que es puesta al servicio del capital en cooperación con los demás, y así nace una nueva fuerza productiva conjunta: “La conexión de sus funciones y su unidad como cuerpo productivo conjunto yace fuera de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene unidos”⁴⁶⁸. Desde este momento, las fuerzas individuales se han emancipado de su recogimiento en el cuerpo individual de obrero y “[...] se han incorporado al capital. Como cooperadores, como miembros de un organismo activo, ellos mismos son solo una forma de existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el trabajador como trabajador social es por lo tanto fuerza productiva del capital. La fuerza productiva social se desarrolla indefectiblemente tan pronto como el trabajador está puesto bajo ciertas condiciones, y el capital le pone en efecto bajo tales condiciones”⁴⁶⁹.

Y es en base a esta circunstancia, la subsunción de las fuerzas productivas individuales bajo el capital y la constitución de una nueva fuerza productiva social, que se produce el fenómeno de lo que, creemos, ha de llamarse propiamente *fetichismo del capital*: “Como la fuerza productiva social no le cuesta nada al capital, como, por otro lado, no es desplegada por el trabajador antes de que su trabajo pase a pertenecer al capital, ella aparece como una fuerza productiva que el capital posee por naturaleza, como su fuerza productiva innata”⁴⁷⁰. En suma, fetichismo del capital significa que la mayor fuerza productiva del trabajo aparece bajo condiciones capitalistas como fuerza productiva del capital, como si fuera obra suya, como si el capital, de suyo, en tanto misteriosa entidad, fuera productivo.

⁴⁶⁶ MEW 23, p. 345.

⁴⁶⁷ MEW 23, p. 349.

⁴⁶⁸ MEW 23, p. 351.

⁴⁶⁹ MEW 23, p. 351.

⁴⁷⁰ MEW 23, p. 353.

Los otros dos métodos de organización capitalista del trabajo, la división del trabajo y la maquinaria, que son la base asimismo de etapas específicas en el desarrollo histórico de este modo de producción -respectivamente de la manufactura y la fábrica- contribuyen y consumen el fetichismo del capital. En ellos, se realiza la tendencia a que la fuerza productiva del trabajador individual aparezca como fuerza productiva del capital, por cuanto tienden a convertir a aquél en una función parcial, apéndice o parte integrante del gran organismo animado de la fábrica o la manufactura, inútil e impotente fuera de éstas, como si los trabajadores debieran por naturaleza a tales organizaciones capitalistas la posibilidad de poner en obra su fuerza productiva.

La *manufactura* es la figura clásica de la cooperación que reposa en la división del trabajo. El proceso de trabajo se secciona, sus fases son aisladas y adjudicadas a trabajadores diferentes que las ejecutan simultáneamente, resultando “[...] un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres”⁴⁷¹. Estos “órganos” son un tipo peculiar de trabajador, no existente con anterioridad: “Si ahora atendemos al individuo, de entrada salta a la vista que un trabajador que durante toda su vida ejecuta una y la misma operación transforma su cuerpo entero en su órgano automáticamente limitado a una sola función [...] El trabajador total combinado que constituye el mecanismo vivo de la manufactura consiste en tales trabajadores parciales”⁴⁷². El producto de la manufactura no son sólo mercancías, sino una nueva fuerza productiva:

Si bien es claro que sus peculiaridades naturales constituyen el fundamento sobre el cual arraigan la división del trabajo, la manufactura, una vez introducida, desarrolla fuerzas de trabajo que por naturaleza solo sirven para una función específica y única. El trabajador total posee ahora todas las propiedades productivas en el mismo grado de virtuosismo y las ejerce al mismo tiempo de la forma más económica, en tanto que emplea a todos sus órganos, individualizados como trabajadores individuales o grupos de trabajo, exclusivamente para su función específica. La unilateralidad e incluso la imperfección del trabajador parcial se tornan en su perfección como miembro del trabajador total [por ejemplo, desarrollos musculares parciales, malformaciones óseas, etc., nota de Marx]⁴⁷³.

⁴⁷¹ MEW 23, p. 358.

⁴⁷² MEW 23, p. 359. Recuérdese la minuciosa descripción de Adam Smith del proceso de trabajo en cadena en la producción manufacturera de alfileres: estos trabajadores son trabajadores “del detalle”, y perfeccionan el uso de instrumentos y herramientas diseñadas para fines específicos.

⁴⁷³ MEW 23, p. 369-370.

La división del trabajo “desarrolla fuerzas de trabajo”, no las toma tal y como están, las modifica, las produce. Se trata, entonces, de la potencia biológica de la fuerza de trabajo como base para su desarrollo técnico mediante la organización del trabajo y el desarrollo de las herramientas, resultando un “trabajador total” o mecanismo animado por fuerzas vivas optimizadas y diseñadas conforme a una planificación técnica de su actividad. Esta conjunción de lo técnico y lo biológico se consumará en la fábrica.

La situación del trabajador, en estas condiciones, es de dependencia absoluta del mecanismo de la manufactura. Igual que en la cooperación, dice Marx, “[...] el cuerpo trabajador en funcionamiento es una forma de existencia del capital”, y el trabajador total pertenece en efecto al capital, es su propiedad. Ya conocemos la consecuencia: “La fuerza productiva que nace de la vinculación de varios trabajos aparece por tanto como fuerza productiva del capital”⁴⁷⁴. Es decir, el fenómeno de fetichismo del capital, ya existente en la cooperación, se ve fortalecido en la división del trabajo de la manufactura.

La *fábrica* es la organización del trabajo social sobre la base de la introducción de maquinaria⁴⁷⁵. Su primera característica es, por tanto, la sustitución del trabajador, que ejecutaba su función directamente sobre su objeto de trabajo, ayudado de una herramienta, por la máquina, que obtiene energía motora de alguna fuerza natural -agua, electricidad, combustión- o del hombre mismo. Se amplía la cantidad de funciones que una máquina puede realizar al mismo tiempo en comparación con una herramienta, y la función motora puede emanciparse de las capacidades limitadas del hombre individual y trasladarse a las descomunales potencias de la naturaleza. Cuando se unen varias máquinas, nace un autómatas “activado por un mismo primer motor que se mueve a sí mismo” totalmente ajeno al trabajador individual: “En lugar de la máquina individual, hace su entrada aquí un monstruo mecánico, cuyo cuerpo vivo llena edificios enteros de fábricas y cuya fuerza demoníaca, oculta al principio por el casi solemnemente acompasado movimiento de sus miembros gigantescos, estalla ahora en la danza vertiginosa y febrilmente alocada de sus innumerables órganos de trabajo”⁴⁷⁶. La estructura del proceso productivo es aquí aún más ajena al trabajador, que se encuentra, en palabras de Marx, como “[...] una condición material de producción, lista para ser usada”⁴⁷⁷. En la cooperación y aun en la división del trabajo, el trabajo individual mantenía una cierta relevancia, pero la maquinaria solo

⁴⁷⁴ MEW 23, p. 381.

⁴⁷⁵ MEW 23, p. 391 y ss.

⁴⁷⁶ MEW 23, p. 402.

⁴⁷⁷ MEW 23, p. 407

funciona con trabajo directamente social: “El carácter cooperativo del proceso de trabajo es ahora una necesidad técnica dictada por la propia naturaleza del medio de trabajo”⁴⁷⁸.

Hay que añadir ahora un tercer factor apropiado por el capital y que asimismo se cristaliza en forma de fetiche: *la ciencia*. Una vez descubierta una ley científica, su aplicación en un ámbito tecnológico no le cuesta nada al capital, y esta producción se caracteriza por el uso de la química, la mecánica, etc., en la resolución de sus problemas. De esta manera, la ciencia y el conocimiento como productos de la cooperación social, como *general intellect*, producto del desarrollo social e histórico, son absorbidos por el capital⁴⁷⁹.

De este modo, en la fábrica, la explotación del trabajo y su dependencia respecto del capital, iniciada por la división del trabajo en la manufactura, se consume de forma aún más “nauseabunda”, expresa gráficamente Marx, mediante el uso de la maquinaria y la apropiación de la técnica y la ciencia:

Es común a toda producción capitalista, en tanto no solo es proceso de trabajo, sino al mismo tiempo proceso de valorización del capital, que el trabajador no emplee las condiciones de trabajo, sino, a la inversa, éstas a aquél, pero solamente con la maquinaria alcanza esta inversión realidad efectiva técnicamente tangible. *Mediante su transformación en autómata, el medio de trabajo se le enfrenta al trabajador, durante el proceso mismo, como capital, como trabajo muerto, que domina y succiona la fuerza de trabajo viva*. La escisión, en el proceso productivo, de las potencias espirituales del trabajo manual y la transformación de las mismas en *poderes del capital sobre el trabajo* se consume, como hemos señalado anteriormente, en la gran industria construida sobre la base de la maquinaria. La habilidad para el detalle del trabajador mecánico, privado de contenido, se desvanece como cosa ridícula e insignificante ante *la ciencia, ante las colosales fuerzas de la naturaleza y del trabajo social masivo, que se personalizan en el sistema de máquinas* y con él constituyen el poder del ‘patrón’ (*master*)⁴⁸⁰.

Así se consume la enajenación de las fuerzas productivas de los trabajadores y su cosificación como poder autónomo que se les enfrenta. A partir de los tres procesos de

⁴⁷⁸ MEW 23, p. 407.

⁴⁷⁹ “En este proceso, en el que el carácter social de su trabajo aparece, en cierto modo, capitalizado frente a los trabajadores [...], ocurre, naturalmente, lo mismo con las fuerzas naturales y la ciencia, producto del desarrollo histórico general en su quintaesencia abstracta: se enfrentan a los trabajadores como potencias del capital [...] El capitalista que emplea una máquina no tiene por qué entenderla -véase Ure-. Pero en la máquina toma cuerpo la ciencia realizada como capital, frente a los trabajadores” (MEW 26.1, p. 367). Algunas de estas ideas de Marx, expuestas también en los *Grundrisse*, sirvieron de inspiración a la lectura de T. Negri.

⁴⁸⁰ MEW 23, p. 446 (cursiva nuestra).

organización del trabajo que hemos expuesto -cooperación, división del trabajo y maquinaria- acaece el resultado de un acrecentamiento, potenciación, acumulación y concentración de las fuerzas productivas del trabajo, alcanzando el estatuto de una única fuerza social del trabajo o una fuerza del trabajo social. Ahora bien, esta fuerza no *aparece* como tal fuerza social, resultado y patrimonio de las asociaciones comunes entre productores, sino que se manifiesta enajenada, concentrada y personificada en un poder ajeno, externo, cósmico: el capital. Este texto recoge a la perfección cómo los tres modos de organización del trabajo bajo el capital contribuyen a la expropiación de las fuerzas productivas y sociales que pasan a constituir y personificar el capital como poder autónomo:

Las potencias espirituales de la producción amplían su escala por un lado porque se desvanecen por otros muchos. *Lo que los trabajadores parciales pierden, se concentra frente a ellos en el capital.* Es un producto de la división manufacturera del trabajo el contraponerles las potencias espirituales del proceso de producción material en la forma de *una propiedad ajena y un poder que les domina.* Este proceso de escisión comienza en la cooperación simple, donde el capitalista representa, frente a los trabajadores individuales, *la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo.* Se desarrolla en la manufactura, que mutila al trabajador transformándolo en trabajador parcial. Se consume en la gran industria, que separa la ciencia del trabajo como *potencia productiva autónoma* y la exprime al servicio del capital⁴⁸¹.

El capital es ahora una cosa-sujeto viva que encarna todas las fuerzas del trabajo social. Las relaciones entre personas aparecen como propiedades de un objeto. Formulándolo de modo paralelo a la definición de fetichismo de la mercancía, podríamos decir que “El capital devuelve a los hombres el carácter social de su propio trabajo reflejado como carácter objetivo de precisamente las condiciones de trabajo, como propiedades naturales-sociales de estas cosas.”⁴⁸² Este objeto, este conjunto de medios de producción y dinero, el capital, parece poseer, como por arte de magia, la potencia productiva de todo el trabajo social: personificación de las cosas. Y diríamos asimismo: “Por ello también [el capital] devuelve la relación social de los productores con el trabajo total reflejada como una relación-concentración social de objetos que existiera fuera de ellos”. La relación productiva entre personas, su trabajo, aparece como fuerza productiva que pertenece al capital, a una concentración de objetos, los medios de producción, de modo que, al lado del trabajo, en la

⁴⁸¹ MEW 23, p. 382 (cursiva nuestra).

⁴⁸² Recuérdese la definición de fetichismo en MEW 23, p. 87.

clásica definición de los factores productivos se mencionan dos cosas: tierra y capital⁴⁸³. Ciertamente, las personas emplean objetos -medios de producción- en su trabajo, establecen, por ello, relaciones productivas mediadas por objetos. Pero a estas personas se les aparece su propia relación de trabajo, su fuerza productiva, no como mediada por estos objetos, sino como enteramente consistente en esos objetos mismos. Se les aparece como concentración de poder en la fuerza productiva del capital. Las personas son meros apéndices de este organismo con movimiento propio, al lado de las máquinas, que están tan vivas como ellos o ellos tan muertos como éstas: cosificación de las personas.

En fin, afirmaríamos: “Mediante este *quidproquo* el trabajo se transforma en capital, cosa sensiblemente suprasensible o social.” Creemos que no forzamos el texto al hacer estos desplazamientos: creemos que los textos citados de la sección 4 se acogen perfectamente bajo esta definición del fetichismo. O veamos si no éste del libro III: la transformación del plusvalor en ganancia

[...] es tan sólo la continuación de la inversión que ya encontrábamos en el proceso de producción entre sujeto y objeto. Aquí ya veíamos todas las fuerzas productivas subjetivas del trabajo presentarse como fuerzas productivas del capital. Por un lado, el valor, el trabajo pasado que gobierna al vivo, se personifica en el capitalista; por otro, el trabajador aparece, al contrario, como mera fuerza de trabajo objetual, como mercancía. De esta relación invertida emerge necesariamente, ya en la relación de producción simple, la correspondiente representación invertida, una conciencia traspuesta, [...] ⁴⁸⁴.

Relación invertida, ¿cuál? Inversión de sujeto y objeto: las cosas se personifican y las personas se cosifican. Por ello, creemos que, como proponíamos, está justificado hablar aquí en sentido estricto de *fetichismo del capital*: las relaciones –productivas- entre personas aparecen como propiedad de una cosa -concentradas en el capital como poder ajeno-. Y esta

⁴⁸³ Esto mismo aparece muy criticado también en el capítulo 6 inédito del primer tomo de *El capital*: “Los mismos economistas modernos que se ríen de la simpleza del sistema monetario cuando éste responde a la pregunta de: ¿qué es el dinero?, con: el oro y la plata son dinero, no vacilan en responder a la pregunta ¿qué es capital? Diciendo: capital es hilo de tejer. [...] Esta locura, a saber, que una determinada *relación social de producción* que se presenta en cosas se vuelva una propiedad cósmica natural de esta misma cosa, nos golpea en la cara cuando hojeamos el manual número uno de la economía y ya en la primera página leemos que los elementos del proceso de producción, reducidos a su forma más general, son tierra, *capital* y trabajo. Por lo mismo, bien podría decirse que son la *propiedad de la tierra*, el cuchillo, las tijeras, la rueca, el hilo, el maíz, [...]”. (MEGA II/4.1, pp. 72-73). Se mezclan, pues, factores materiales necesarios en todo proceso productivo entre el hombre y la naturaleza con elementos productivos recubiertos de una forma social, jurídica e histórica determinada

⁴⁸⁴ MEW 25, p. 55.

apariciencia no es un mero error de conocimiento: las fuerzas productivas del trabajo social son *efectivamente* dispuestas y absorbidas por el capital en la producción.

Para reforzar nuestra tesis de que estos fenómenos descritos por Marx en la sección 4 pueden y deben ser designados como fetichismo, nos trasladamos ahora al Apéndice a *Teorías del plusvalor* que mencionábamos y que Marxhausen no consideraba, “La productividad del capital”. Este Apéndice contiene algunos textos que se refieren a los mismos procesos descritos en la sección 4 y, de forma todavía más clara, los presenta en términos que inequívocamente apuntan al concepto de fetichismo, incluso con una terminología explícita.

Tras un apunte sobre el carácter estructural y estructurador del capital —él es “[...] la premisa de su propia estructuración”, dice-⁴⁸⁵, Marx, siguiendo la sección 4 de *El Capital*, sitúa los procesos de organización del trabajo bajo el capital que hemos descrito en estricto paralelismo con el fetichismo de la mercancía y del dinero:

Puesto que, tan pronto se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo —mediante el cambio de capital y trabajo— se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste, [es natural que] todas las fuerzas productivas del trabajo social se manifiesten como fuerzas productivas del capital, *ni más ni menos que la forma social general del trabajo [plasmada] en el dinero se manifiesta como la cualidad de una cosa*. De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta se presentan ahora como fuerzas productivas y formas del capital, del trabajo materializado, de las condiciones materiales del trabajo, que, en cuanto a la forma sustantivada del trabajo vivo, se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. *Volvemos a encontrarnos aquí con la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como fetichismo.*⁴⁸⁶

Marx afirma aquí, de entrada, que la realización del proceso de trabajo bajo condiciones capitalistas involucra intrínsecamente una “incorporación” del trabajo al capital, pues el trabajo no dispone de las condiciones de su realización. Y esta subordinación del trabajo bajo el capital⁴⁸⁷ incluye el hecho de que las fuerzas productivas del trabajo social se

⁴⁸⁵ Como relación que transforma el modo de producción y a la par esta estructura transformada. Cfr supra, capítulo 1.2 de la sección I.

⁴⁸⁶ MEW 26.1, p. 363 (cursiva nuestra). En este texto de principios de los 60, Marx subraya todavía de modo muy vívido la contradicción, acuñada en los *Grundrisse*, entre trabajo vivo y trabajo muerto, categorías que en *El Capital*, si bien no abandona, van perdiendo fuerza explicativa.

⁴⁸⁷ El término técnico en Marx es “subsunción” del trabajo bajo el capital. Para la definición y la distinción entre subsunción formal y real, cfr. MEW 23, p. 532 y ss.

manifiesten como fuerzas productivas del capital. Pues bien, no perdamos detalle, ¿a qué instancia explicativa recurre Marx para, subsumiendo en ella este hecho, dar razón de él? Se apela aquí al *fetichismo del dinero*, al hecho de que la forma social del trabajo se manifiesta en el dinero como la cualidad de una cosa. Del mismo modo que la forma social del trabajo se plasma en el dinero como cualidad de una cosa, así también las fuerzas productivas del trabajo social se manifiestan como capital, es decir, como cualidades de una cosa. Del mismo modo que el dinero como fetiche, el capital encarna inmediatamente la fuerza viva productiva social del trabajo: fetichismo del capital. Y, por si no estaba suficientemente claro, Marx corona el párrafo con *la referencia explícita de la subsunción del trabajo bajo el capital al fetichismo del dinero y lo denomina explícitamente “fetichismo”*. ¿No es palmaria la identidad entre constitución del capital como fuerza productiva y forma de fetiche?

Un poco más adelante, Marx afirma acerca de la relación capital trabajo o del trabajo bajo el capital: “Esta relación es ya en su misma simplicidad una inversión, la personificación de una cosa y la cosificación de una persona”⁴⁸⁸. Es decir, justamente los dos rasgos paralelos que constituyen el fetichismo tal y como emanaba de su definición, como vimos al analizar el apartado cuatro del libro I y acabamos de recordar. Pero, ¿en qué sentido cabe hablar de esta inversión propia del fetichismo cuando hablamos del capital? El siguiente texto condensa cómo ambos aspectos tienen lugar en el proceso de trabajo bajo el capital:

[...] no solo estas cosas corpóreas y materiales -todas producto del trabajo y, en cuanto valor de uso, condiciones materiales de trabajo y productos del trabajo, y, desde el punto de vista del valor de cambio, tiempo de trabajo general materializado o dinero-, no solo estas cosas, decimos, se enfrentan al trabajador sobre las patas de atrás, convertidas en “capital”; sino que [también] las formas del trabajo socialmente desarrollado –la cooperación, la manufactura (en cuanto forma de la división del trabajo), la fábrica (como forma de trabajo social organizada sobre la base material de la maquinaria)– se manifiestan como *formas de desarrollo del capital*, como consecuencia de lo cual las fuerzas productivas del trabajo que se desarrollan a base de estas formas del trabajo social, incluyendo por tanto la ciencia y las propias fuerzas naturales, se presentan como *fuerzas productivas del capital*. [...] Todo ello se enfrenta al trabajador como algo sumamente *ajeno* y *cósico*, como simples formas de existencia de los medios de trabajo independientes a él y que lo dominan [...]”⁴⁸⁹.

⁴⁸⁸ MEW 26.1, p. 366.

⁴⁸⁹ MEW 26.1, pp. 366-367.

Este texto concentra todo lo desplegado en la entera sección 4 del capital. Se afirman, en suma, dos cosas: la primera, que las formas sociales del trabajo, o la actividad de los trabajadores cuando es organizada de cierto modo –de los tres que hemos visto-, se manifiesta como propiedad y rendimiento del capital. La fuerza productiva del trabajo social aparece como fuerza productiva del capital, pero del capital como cosa, como condiciones materiales del trabajo. Esta inversión y personificación se consume, veremos, en la mistificación de la ganancia y el interés, donde la mera posesión e inversión de capital como suma de dinero parece por sí mismo rendir ganancia. Es decir, personificación de las cosas, atribución a una cosa de poderes productivos sociales.

La segunda, que el capital se presenta al trabajador como un poder ajeno a él y que le domina: cosificación de las personas. El capital aparece frente a los trabajadores como la fuerza productiva personificada, la instancia que dicta las necesidades de la producción, encarnada en el capitalista⁴⁹⁰, y ellos, no ya como agentes activos de la producción, sino como meras herramientas, apéndices del cuerpo vivo del capital a cuyo servicio se encuentran. El trabajador es un medio para que ellos conserven su valor y lo incrementen, absorbiendo nuevo valor creado, plusvalor.

Tenemos en este texto, pues, conducido sobre los dos ejes personificación de las cosas/cosificación de las personas, el proceso del fetichismo del capital. Otro texto donde Marx recoge estos dos puntos: “La productividad del capital, pues: 1) como *coacción* para producir plusvalor; 2) [en cuanto] de por sí absorbe y se apropia (personifica) las fuerzas productivas del trabajo social y las fuerzas productivas generales de la sociedad, como la ciencia”⁴⁹¹. En el capítulo sobre Hodgeskin, otro texto donde Marx acusa a los economistas de personificar las cosas, convirtiendo los medios de producción en objetos mágicos, capital, que posee por sí mismo fuerza productiva social.

De una parte, convierten el capital de una relación en una cosa; *a stock of commodities* [un inventario de mercancías] (olvidando que las *commodities* [mercancías] mismas no son cosas), que en cuanto sirven de condiciones de producción para nuevo trabajo se llaman capital [...]. De otra parte, convierten las cosas en capital, es decir, consideran la relación social que se

⁴⁹⁰ Si el capitalista en la fábrica es tan indispensable como el general en el campo de batalla, decía Marx, especifica aquí: “Esto es lo que distingue a esta forma de todas las anteriores: el hecho de que, en ella, el capitalista no sojuzga al trabajador mediante ningún poder personal, sino que lo sojuzga solamente en cuanto ‘capital’; su poder es, sencillamente, el del trabajo materializado sobre el trabajo vivo, el del producto del trabajo sobre el trabajador mismo”. (MEW 26.1, p. 366).

⁴⁹¹ MEW 26.1, p. 368.

representa en ellas y a través de ellas como cualidad inherente a las cosas en cuanto tales, a partir del momento en que entran en el proceso de trabajo o proceso tecnológico⁴⁹².

En otro texto de *Teorías del plusvalor*, Marx trae a colación una afirmación de John Stuart Mill: “El capital no tiene, estrictamente, ninguna fuerza productiva. La única fuerza productiva es la del trabajo [...]” Marx anota: “*Strictly speaking* [estrictamente hablando], Mill confunde aquí el capital con los elementos materiales que lo forman. Pero la afirmación es buena para quienes hacen lo mismo y, sin embargo, afirman la fuerza productiva del capital”⁴⁹³. Nueva acusación de fetichismo: Mill no ve que el capital es una relación de producción mediada por cosas, no un conjunto de cosas. Pero al menos, destaca Marx, no deja de reconocer que, en última instancia, la fuerza productiva debe proceder del trabajo. Marx recoge otra frase de Mill: “La fuerza productiva del capital no es otra cosa que la cantidad de fuerza productiva real de que, por medio de su capital, puede disponer el capitalista”. Y comenta: “Aquí se concibe el capital, acertadamente, como una relación de producción”⁴⁹⁴. En este caso, el autor percibe correctamente que, si bien mediada por cosas, lo esencial en la relación capital es la capacidad de disponer de fuerza productiva organizada, es decir, de trabajo.

En fin, creemos que los textos de Marx en *Teorías del plusvalor* hablan por sí solos en cuanto a la pertinencia del uso de la categoría “fetichismo del capital”: el proceso de organización del trabajo bajo el capital conlleva de suyo el doble fenómeno de personificación de las cosas y de cosificación de las personas, que no son sino la definición misma de fetichismo. Es cierto, concedemos a interpretaciones como las de Grigat y Marxhausen, que Marx no es claro terminológicamente respecto al fetichismo del capital, que este término aparece explícitamente en el capítulo 24 referido al interés y en “*Revenue...*”, y que tanto los textos del libro III como los de *Teorías del plusvalor* no son textos publicados. Ahora bien, creemos haber aportado una evidencia textual muy significativa y suficiente para soportar nuestra hipótesis interpretativa, a saber: que hay que situar la constitución del fetichismo del capital como tal en los fenómenos descritos en la sección 4 del libro I de *El capital*, en los cuales la fuerza productiva de los trabajadores se enajena y se cosifica en un poder social enfrentado a ellos, en este caso, ya no solo la mercancía, sino el capital. Una vez constituido el capital de esta manera frente al trabajo,

⁴⁹² MEW 26.3, p. 268.

⁴⁹³ MEW 26.3, p. 232.

⁴⁹⁴ MEW 26.3, p. 232.

puede ciertamente adoptar y de hecho adopta una forma particularmente enajenada y misteriosa, la del interés, donde el capital como dinero parece producir más dinero, es decir, donde una cosa oculta e incorpora relaciones sociales de producción. Esto se adelanta en la sección segunda del libro I y se desarrolla en el capítulo 24 del libro III. En esa medida, podemos decir que en el interés se da el capital como fetiche, pero entendiendo que el interés es una forma de aparición del capital, y por ello lógicamente reproduce sus caracteres, pero no es la explicación primera del fetiche como tal.

Capítulo 3. La mistificación y sus formas.

3. 1. La forma matriz: la mistificación del salario.

Al igual que ocurría con el fetichismo, Marx introduce la definición general de mistificación al hilo de una de sus formas, el salario. Esta es pues, podemos decir, la forma matriz para todas las demás formas de mistificación. Marx da la definición de “mistificación” en el capítulo 17, “La transformación del precio o valor de la fuerza de trabajo en salario”⁴⁹⁵. Allí utiliza la siguiente fórmula para caracterizar el salario como precio del trabajo: “Esta forma de manifestación, que hace invisible la relación efectiva y muestra justamente su contrario [...]”⁴⁹⁶. Dice un poco antes: “En la expresión ‘valor del trabajo’, el concepto de valor no solo se ha disuelto completamente, sino que se ha invertido y transformado en su contrario”⁴⁹⁷.

Vemos, entonces, que Marx utiliza el término “mistificación” para designar una forma de manifestación que oculta la realidad efectiva y muestra “lo contrario” de ésta; o bien, recíprocamente, para designar una realidad que se manifiesta como invertida. Los propios términos y su sintaxis nos dejan ver ya que no tenemos, *por un lado*, una realidad efectiva, y, *por otro*, una forma de manifestación falsa o aparente, sino que es el propio concepto de valor el que se ha invertido y transformado en su contrario: es la propia relación efectiva la que se muestra en esa forma de manifestación, solo que de otro modo. Es, así, una y la misma realidad la que se manifiesta como invertida o contraria a lo que es, o, dicho de otro

⁴⁹⁵ MEW 23, pp. 557-564.

⁴⁹⁶ MEW 23, p. 562.

⁴⁹⁷ MEW 23, p. 559.

modo, esta forma de manifestación no es sino la propia realidad en cuestión apareciendo de cierto modo peculiar, a saber, invertido.

Nótese que Marx emplea aquí un procedimiento análogo al de su definición de fetichismo: para aprehender conceptualmente un estado efectivamente existente y relacional que concierne a dos términos, señala la relación desde sendos puntos de vista de los términos. Cosificación de las personas y personificación de las cosas eran dos aspectos de un mismo fenómeno que concernía a la trama de cosas y personas en relación, aprehendido en cada caso desde una cara del mismo: desde un punto de vista, las cosas eran sujeto, les sucedía algo; y, desde otro punto de vista complementario, las personas eran sujeto, les sucedía algo. Por lo mismo, en el caso de la mistificación, se trata de un mismo fenómeno, el de una realidad que aparece aprehendida desde dos aspectos de la misma: en tanto que es esa realidad, y en tanto que, siendo, *aparece*.

Entonces “mistificación” es aquel estado de cosas que, bajo determinadas condiciones, en este caso, las condiciones que definen el modo de producción capitalista, aparece necesariamente y no puede aparecer de otro modo que *invertido*. Es decir, un cierto estado de cosas se manifiesta, o existe efectivamente, se da, en una situación de “inversión” respecto de, en algún sentido, su propio ser; pero con la peculiaridad de que, como veremos, este “su propio ser” no es una esencia que yace más allá de su manifestación. Habrá que ver entonces en qué sentido algo aparece falseado o invertido sin que ello suponga una merma de su, digamos, integridad de ser.

En la exposición de las formas de mistificación encentraremos dificultades. Lo que ya ocurría con las formas más desarrolladas del fetichismo, dinero y sobre todo capital, se exacerba aquí. En primer lugar, a excepción de la mistificación del salario, Marx no dedica apartados específicos a las diferentes formas de mistificación, sino que hay que rastrearlos cuidadosamente a lo largo del texto. En segundo lugar, los textos que versan sobre estas formas pertenecen a componentes de la obra de Marx no publicados por el autor. En tercer lugar, la tradición marxista ha ignorado ampliamente, si cabe de forma más notoria que respecto al fetichismo, la presencia de estos conceptos, con lo cual no existe un estudio sistemático y riguroso de los mismos.

Comencemos por la mistificación del salario. Una vez más, los intérpretes de Marx no prestan cuidado a las delimitaciones conceptuales. Altvater, en su comentario a *El Capital*, afirma que, dado que la forma de aparición de la mercancía “fuerza de trabajo”, el salario,

vela su potencia productora de plusvalor, puede hablarse de un fetiche del salario junto al fetiche de la mercancía, del dinero y del capital, si bien, reconoce, Marx no se sirve de esta terminología al hablar del salario⁴⁹⁸. Bien, de nuevo, no se distingue correctamente aquí entre fetichismo y mistificación, esto es, entre la cosificación de relaciones sociales que aparecen como propiedad natural de una cosa y entre la aparición de una forma de manifestación que oculta la relación real y la presenta de forma invertida.

En el caso del salario, inequívocamente, hay que hablar de mistificación y no de fetichismo. Es, de hecho, como hemos dicho ya, del capítulo sobre el salario de donde se extrae la definición misma de mistificación. Pues bien: la *mistificación del salario* consiste en que la forma de manifestación “precio del trabajo” oculta o invisibiliza la relación real “precio de la fuerza de trabajo”, mostrando su contrario; o, desde el otro punto de vista, la realidad “precio de la fuerza de trabajo” ha de manifestarse de forma invertida o como su contrario en la forma “precio del trabajo”.

En primer lugar: ¿por qué Marx caracteriza el precio de trabajo como una “*forma de aparición*”? Pues porque esta categoría de “precio del trabajo” recoge lo que aparece, en efecto, en la superficie de la sociedad capitalista: es un hecho conocido por todos, el trabajador obtiene un “salario” a cambio de su “trabajo”, luego el salario parece ser el “precio del trabajo”. Como en cualquier otro caso de compra-venta, el comprador entrega una suma de dinero a cambio de un artículo: el trabajador vende al capitalista su mercancía, a saber, su trabajo, más precisamente, una cantidad del mismo, medida en horas; a cambio, el capitalista le paga una cantidad de dinero, que corresponde al valor de esa mercancía. Los economistas hablan aquí de “valor del trabajo” y llaman a su expresión en dinero su “precio natural o necesario”.

Ahora bien, parémonos a pensar en el sentido de la expresión “valor del trabajo”, de esta forma de aparición. Se trata de determinar el valor de la mercancía “trabajo”, por ejemplo, de un día de trabajo. El valor de una mercancía es el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. Entonces, ¿cómo se determinaría el valor de una jornada laboral de doce horas? Mediante el tiempo de trabajo socialmente necesario encerrado en ella; pero entonces, el valor del trabajo depende, habría que decir, de la cantidad de trabajo empleada para su producción, que una jornada de doce horas vale doce horas; lo cual es un

⁴⁹⁸ Altvater, E. (ed.), *Kapital.doc. Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 1999, p. 136.

abierto sinsentido⁴⁹⁹. Y no solo una tautología, en cierto sentido, es una inversión y un ocultamiento. Decía Marx que en la frase “valor de trabajo”, el concepto de valor no solo se ha disuelto completamente, no solo se ha disuelto en una tautología que no dice nada -doce horas de trabajo valen doce horas de trabajo-, sino que se ha invertido, transformándose en su contrario⁵⁰⁰. *La forma de aparición “valor de trabajo” encierra un ocultamiento, una inversión y una contradicción.*

¿Cómo es posible, a pesar de ello, que la absurda categoría “valor del trabajo” campe a sus anchas por las teorías de los economistas y la conciencia práctica de los agentes de la producción? Ello no se debe a un accidente o a la incompetencia de los economistas burgueses: como en el resto de fenómenos de fetichismo, la organización capitalista de la producción produce por sí misma esta apariencia. Tras haber detectado en qué consiste esa apariencia; y por qué no puede tratarse de una aparición consistente de las efectivas relaciones, sino que debemos de estar tratando aquí con una forma trastocada o invertida, Marx expone la *necesidad del nacimiento de esta apariencia*, de por qué las relaciones efectivas han de aparecer precisamente bajo esa forma de manifestación y no otra: “Veamos ahora cómo el valor y el precio de la fuerza de trabajo se presentan en su forma transformada de salario del trabajo”⁵⁰¹. Analizada, en su absurdo, la *forma de aparición*, pasamos ahora a enfocar la otra cara del fenómeno: *la relación efectiva* y cómo llega ésta a manifestarse precisamente como esa forma de aparición.

El valor diario de la fuerza de trabajo se determina por el tiempo de trabajo necesario para reproducirlo. Supongamos, dice Marx, que la jornada laboral corriente sea de doce horas y el valor diario de la fuerza de trabajo tres chelines, en los que se encarnan seis horas de trabajo. Si el trabajador recibe tres chelines, recibe el valor diario de su fuerza de trabajo, y, aunque en seis horas haya reproducido su fuerza de trabajo, eso no quita para que trabaje doce horas, es más, recibe tres chelines *solo* siempre que trabaje doce horas y no menos, pues solo así produce ganancia para el capitalista. Ambos hechos, que recibe tres chelines por su trabajo y que trabaja doce horas, se dan unidos. De aquí que nada nos impida expresar el valor diario de la fuerza de trabajo *como* valor del trabajo diario. Si decidimos medir el trabajo diario mediante el valor de la fuerza de trabajo empleada para ejecutarlo, entonces tendríamos la fórmula: el trabajo de doce horas tiene un valor de tres chelines.

⁴⁹⁹ MEW 23, p. 557, nota 21.

⁵⁰⁰ MEW 23, p. 559.

⁵⁰¹ MEW 23, p. 561.

Aquí, “El valor de la fuerza de trabajo determina el valor del trabajo o, expresado en dinero, su precio necesario”⁵⁰². El precio de doce horas de trabajo es tres chelines, que es el valor de la fuerza de trabajo: el trabajador recibe tres chelines a cambio de doce horas de trabajo. El trabajo de doce horas vale tres chelines. Tres chelines aparecen como el precio de un trabajo de doce horas. He aquí el salario como precio del trabajo⁵⁰³. Ciertamente, esta forma de expresar el valor del trabajo es, dice Marx, una “expresión irracional”, porque, evidentemente, el valor del trabajo medido así tiene que ser siempre menor que su propio producto. En el ejemplo, el valor de la fuerza de trabajo que funciona durante doce horas, tres chelines, equivale a seis horas de trabajo, mientras que el valor de su producto es seis chelines, el producto de doce horas de trabajo. No hay aquí más misterio que el de que el valor del producto no depende del valor de la fuerza de trabajo que lo produce, sino del tiempo que ésta trabaje. Pero de cualquier modo tenemos la circunstancia, que no deja de ser en cierta medida curiosa, de que un trabajo que crea un valor de seis chelines “posee un valor” de tres.

Pero, pese a su irracionalidad, hay motivos efectivos que hacen que tenga sentido expresar el valor de la fuerza de trabajo mediante el valor del trabajo. Es decir, hay motivos para la *necesidad de la forma de aparición* “valor o precio del trabajo”. Estos motivos podemos clasificarlos en dos grupos: uno, los que se derivan de la propia estructura efectiva de la sociedad capitalista; y dos, los que tienen que ver, más específicamente, con las prácticas espontáneas de los agentes de la producción.

Respecto del primer grupo. En primer lugar, el intercambio entre trabajo y capital aparece ante nuestra percepción como cualquier otro intercambio, como cualquier compra-venta. La diferencia solo es de contenido, no de forma, reflejada en la “conciencia jurídica”, como si se tratara solo de objetos distintos -cosas y actos- que en nada modifican la naturaleza de la relación⁵⁰⁴. Dado que todo valor de uso es en el fondo inconmensurable con el valor de cambio, la expresión “valor de trabajo” no parece ni más ni menos irracional que “valor del algodón”. Además, el valor de uso que el trabajador proporciona al capitalista no

⁵⁰² MEW 23, p. 561.

⁵⁰³ En *Teorías de la plusvalor* lo expone de modo parecido: se cambia trabajo materializado como dinero por un trabajo que existe en potencia. Lo que se vende y compra es el uso de esa potencialidad, es decir, trabajo puesto en obra. Es un cambio efectivo entre trabajo materializado (dinero) y fuerza de trabajo que será trabajo vivo, por tanto, entre trabajo materializado y trabajo vivo. “De ahí que el salario –el valor de la capacidad de trabajo- se presente, como ya desarrollamos, como el precio de compra directo, como el *precio del trabajo*” (MEW 26.1, p. 373).

⁵⁰⁴ Desde tiempos romanos se distinguen las cuatro fórmulas del derecho privado: “*Do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias*”.

es su fuerza de trabajo humana en general, sino un trabajo concreto: una hora de sastrería, de albañilería, etc. Lo que el salario parece comprar es ese valor de uso. Marx hace otra indicación, más adelante, sobre la ocultación de la relación capitalista por la envoltura del intercambio mercancía-dinero. En el capítulo XXI, Marx introduce una perspectiva general, desde el punto de vista de las clases en conjunto, que permite ver que el trabajador produce el plusvalor del cual recibe su salario, y con ello anula la percepción de los economistas de que el salario es una parte del producto. Esta ilusión, dice Marx, nace de la forma misma de compra-venta como intercambio entre mercancía y dinero, que presupone que todo cambio de valor por valor de uso es un intercambio de equivalentes y no deja ver diferencia con el cambio entre capital y trabajo: “La ilusión que engendra la forma de dinero se desvanece tan pronto se contemplan la clase capitalista y la clase trabajadora en lugar del trabajador y el capitalista individuales [...] La forma de mercancía del producto y la forma de dinero de la mercancía disfrazan la transacción”⁵⁰⁵.

Por otra parte, la impresión de que el salario es el precio del trabajo se refuerza por la conciencia espontánea de los agentes prácticos de la producción capitalista. Por el lado del trabajador, por mucho que reciba el valor de un producto que equivale a seis horas de trabajo, su trabajo de doce horas es *de hecho* lo que le permite recibir a cambio los tres chelines. Él tiene que ofrecer, de hecho, doce horas de trabajo para recibir tres chelines. Nada más sencillo que concebir que esos tres chelines “pagan” el precio de las doce horas de trabajo, o que su jornada de doce horas de trabajo “vale” tres chelines. Por el lado del capitalista, él solo es capaz de explicarse su ganancia como excedente por encima del valor del trabajo, que cree conseguir porque es capaz de vender el producto más caro de lo que le ha costado, es decir, porque vende el producto por más valor de lo que paga por el trabajo. No se da cuenta de que la mera circulación no puede crear nuevo valor⁵⁰⁶, ni de que, si existiera algo así como “precio del trabajo” y él lo pagara realmente, no existiría plusvalor y por tanto su dinero no se convertiría en capital.

Si “precio del trabajo” es una categoría irracional, la expresión que recoge la relación real es, naturalmente, “precio de la *fuerza* de trabajo”, que permite explicar la producción de plusvalor respetando las leyes del intercambio de equivalentes. De otro modo, sería imposible: “Abstrayéndonos de estas contradicciones, un intercambio directo entre dinero, esto es, trabajo objetivado, y trabajo vivo, o bien cancelaría y superaría [*aufhebt*] la ley del

⁵⁰⁵ MEW 23, p. 593.

⁵⁰⁶ Cfr. secc. II, MEW 23, pp. 161-191.

valor, la cual justamente se desarrolla con libertad tan solo sobre la base de la producción capitalista, o bien cancelaría y superaría la producción capitalista misma, que reposa precisamente sobre el trabajo asalariado”⁵⁰⁷. Si el dinero pagara el valor del trabajo, no habría plusvalor para el capitalista, luego el dinero que recuperaría el capitalista no podría transformarse en capital y se desvanecería el fundamento de la producción capitalista misma, que consiste justamente en que se vende el trabajo por un precio. O bien, que es lo que ocurre, el dinero no paga el valor del trabajo vivo realizado: no se intercambia por el trabajo vivo, pues la idea misma de intercambio de no-equivalentes es absurda: “Esta igualación de magnitudes desiguales no solo cancela la determinación de valor. Una contradicción tal, que se cancela a sí misma, no puede en general ser siquiera formulada o expresada como ley”⁵⁰⁸.

Solucionar esta contradicción que atormentaba a la economía política, cómo conciliar el intercambio trabajo-capital y la ley de intercambio de equivalentes, es el reto lanzado por Marx al final del capítulo 4, “La transformación del dinero en capital”:

Nuestro poseedor de dinero, presente aún solo como larva de capitalista, debe comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, no obstante, extraer más valor al final del proceso del que introdujo en él. Su transformación en mariposa debe acontecer en la esfera de la circulación y *no* debe acontecer de ella. Estas son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!* [Aquí está Rodas, salta aquí!]⁵⁰⁹.

Efectivamente, como es patente desde los *Grundrisse*, pero de forma superlativa en las *Teorías del plusvalor*, una de las carencias teóricas que Marx reprocha a la economía política precedente, carencia que le ha cerrado el camino a un conocimiento científico de las relaciones efectivas del modo de producción capitalista, es que no ha podido explicar el intercambio entre capital y trabajo respetando, *al mismo tiempo*, la ley de intercambio de equivalentes. Los economistas no veían, subraya, aun cuando la propia marcha de su análisis lo exigía, que les faltaba la categoría de “fuerza de trabajo”: su fallo no era una falta, un vacío en el discurso, sino una falsa plenitud que escondía la falta de una categoría. Su propio discurso, la marcha de la argumentación, a veces les obligaba a “[...] deslizar inadvertidamente una pregunta en el lugar de otra”, a cambiar el terreno del discurso; pero

⁵⁰⁷ MEW 23, p. 558.

⁵⁰⁸ MEW 23, p. 558.

⁵⁰⁹ MEW 23, pp. 180-181. “*Hic Rhodus, hic salta!*” es la respuesta dada en una fábula de Esopo a un fanfarrón que se vanagloriaba de haber efectuado en Rodas un salto descomunal.

“[...] la inconsciencia sobre los resultados de su propio análisis, la aceptación acrítica de categorías como ‘valor del trabajo’⁵¹⁰, recogidas de la realidad y la práctica cotidianas de las relaciones capitalistas, les impedía reconocer el terreno nuevo que de hecho estaban pisando, que *debían estar* pisando; les impedía ver el vacío en su argumentación, la necesidad de plantear una pregunta, un problema. Su campo conceptual les cerraba el camino no solo a dar soluciones, sino a plantear los propios problemas. No en las respuestas, sino en las preguntas yacía la mistificación, advertía ya el joven Marx de la *Ideología alemana*. Se requiere, pues, una crítica del todo categorial de la economía política, hacer ver que donde se creía estar dando soluciones, en realidad lo que faltaba era plantear preguntas⁵¹¹.

La solución de Marx, es sabido, es *desplazar* la categoría de “trabajo” a “fuerza de trabajo”: lo que ocurre en la relación real es que el intercambio no tiene lugar entre dinero y trabajo vivo, sino entre dinero y *fuerza de trabajo*. Escribe Marx: “Lo que se enfrenta directamente en el mercado al poseedor de dinero no es de hecho el trabajo, sino el trabajador. Lo que éste vende es su fuerza de trabajo. Tan pronto como su trabajo comienza efectivamente, ha dejado ya de pertenecerle, luego ya no puede venderlo. El trabajo es la sustancia y la medida inmanente del valor, pero él mismo no tiene valor”⁵¹². Mediante este desplazamiento conceptual, podemos armonizar lo que para la economía política eran dos principios en contradicción, podemos explicar la relación *efectivamente real* capital-trabajo.

Ya tenemos *las dos caras de la relación* que nos permiten aprehender dicha relación: su aspecto de forma de aparición y su aspecto de relación efectiva. Podemos entender ya en qué sentido la forma de manifestación oculta la realidad efectiva y la hace aparecer como su contrario o, dicho desde el otro extremo, en qué sentido la realidad efectiva se presenta

⁵¹⁰ MEW 23, p. 560-561.

⁵¹¹ Desgraciadamente, un análisis detallado del concepto de “crítica” de Marx aplicado a la ciencia de la economía política trasciende el marco de este trabajo. Para ver una realización impecable de tal proceder crítico, un “protocolo de lectura de la economía clásica realizado por Marx”, en palabras de Althusser, véase el capítulo 17 de *El capital* en su totalidad. La lectura crítica de la economía política por parte de Marx es una lectura que convierte las soluciones en problemas, “re-problematiza” (Foucault). Una lectura que no pretende señalar el objeto que la economía política no ha visto, descubrir una nueva realidad, una nueva solución, algo que falta, algo en lo que la economía política falla; sino, justamente, apuntar a lo que precisamente la economía política *ve*, lo que no le falta, en lo que no falla, las preguntas que debía plantear en su propia argumentación: “El desacierto [de la economía política] es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacierto relativo al ver: el no ver es, pues, interior al ver” (Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., p., 26). En la mirada, no en el objeto yacía el desacierto. No se trata de dar nuevas soluciones, sino de plantear de otra forma los problemas de la economía política.

⁵¹² MEW 23, p. 559.

invertida. El valor de tres chelines, donde se expresa el valor de seis horas de trabajo, *aparece como* el valor de una jornada de doce horas de trabajo. Esta jornada, obviamente, contiene entonces seis horas de trabajo no pagado, pero, al tomarse los tres chelines por su valor, eso se oculta, queda velado. La forma de manifestación, los tres chelines, que parecen ser el precio de las doce horas de trabajo, *invisibilizan* lo que acaece en la relación efectiva, que es que hay seis horas de trabajo no pagado: “La forma del salario borra entonces cualquier rastro de la división de la jornada laboral en trabajo necesario y plusvalor, en trabajo pagado y no pagado. Todo el trabajo aparece como trabajo pagado⁵¹³. De aquí la importancia decisiva de la transformación del valor o precio de la fuerza de trabajo en salario o precio del trabajo, señala Marx: “Sobre esta forma de aparición, que hace invisible la relación efectiva y que muestra justo su contrario, reposan todas las representaciones jurídicas tanto del trabajador como del capitalista, todas las mistificaciones del modo de producción capitalista, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar”⁵¹⁴. Así, la *estructura de la mistificación del salario: esta forma de manifestación -precio de la fuerza de trabajo como precio del trabajo- oculta la relación real -trabajo no pagado apropiado- y muestra justamente su contrario -todo trabajo aparece como pagado-*.

Podemos entender ya por qué la mistificación del salario oculta una inversión. ¿Por qué? Porque no solo el concepto de valor, tomado en abstracto, no tendría sentido, siendo una expresión vacía -en rigor, diría: doce horas de trabajo valen doce horas de trabajo-, sino porque, si atendemos a la relación real, se ha invertido. En la relación real, los tres chelines no pagan el trabajo que representan, seis horas, sino el doble, doce. El concepto de valor, como tal, no es de aplicación aquí, porque no se intercambian equivalentes: se entregan seis horas de trabajo a cambio de doce. En la expresión “valor del trabajo”, el valor se ha transformado en su contrario porque ya no paga un equivalente, sino un no-equivalente, un excedente. El equivalente, trabajo pagado, encierra un no-equivalente, un plus de trabajo no pagado. El concepto de valor ha estallado, no regula ya una relación de *equi-valencia*, como su propia definición exige -valor es cuando A vale B, y, como ya descubrió Aristóteles,

⁵¹³ MEW 23, p. 559. A diferencia del trabajo del siervo medieval, donde está diferenciado espacial y temporalmente el trabajo que efectúa para el señor feudal y para sí mismo, y del esclavo, donde incluso el trabajo con el que reproduce sus propios medios de vida aparece como trabajo para el señor, es decir, como trabajo no pagado, en el caso del asalariado el trabajo no pagado del que se apropia el capitalista aparece como trabajo pagado: “Allí, la relación de propiedad oculta el trabajo que el esclavo realiza para sí mismo, aquí, la relación dineraria oculta el trabajo que el asalariado realiza sin recibir nada a cambio” (MEW 23, p. 562).

⁵¹⁴ MEW 23, p. 562.

equivalencia implica conmensurabilidad e igualdad⁵¹⁵; sino que, en la expresión “valor del trabajo”, el concepto ha implosionado desde dentro: ahora, sistemáticamente, A no-vale B, o A vale no-B. La expresión ha anulado el concepto, lo ha disuelto, invertido y transformado en su contrario, es decir, lo ha reducido a la nada.

3. 2. La mistificación de la ganancia (o interés).

La mistificación de la ganancia consiste en que, bajo condiciones capitalistas, el “plusvalor” se manifiesta bajo la forma de la “ganancia” o, en su forma ulterior, como “interés”; éstas son formas de manifestación que invisibilizan la relación real de producción de plusvalor -o explotación de trabajo no pagado- en la que realmente tienen su origen y la invierten, haciéndolas aparecer como frutos del capital, aislado del trabajo. Estas formas son estudiadas por Marx en el libro III de *El capital*, ante todo en las secciones 1 “La transformación del plusvalor en ganancia y de la tasa de plusvalor en tasa de ganancia”, 2 “La transformación de la ganancia en ganancia media”, y 5 “Escisión de la ganancia en interés y ganancia empresarial. El capital que rinde interés”. Como ya hemos indicado a propósito del análisis del fetiche del capital, no hay acuerdo entre los intérpretes a la hora de delimitar claramente este concepto, y autores como Grigat o Heinrich lo sitúan principalmente en estos textos del libro III. Ahora mostraremos por qué la terminología de Marx apunta más distintamente, a nuestro juicio, a un concepto de mistificación antes que de fetiche, a pesar de que es cierto que en el capítulo 24, “Enajenación de la relación capital en la forma del capital que devenga interés”, aparece explícitamente el concepto de fetiche del capital referido al interés. Pero no por ello todo lo que escribe Marx acerca de la ganancia y el interés ha de entenderse como fetichismo del capital. Nuestra tesis es que hay en dichos textos, ante todo, un tratamiento de la ganancia y el interés como mistificación, y una aparición puntual del interés como forma consumada del fetichismo del capital, pero no como fetichismo del capital exclusivamente y por sí mismo. Como ya dijimos, la constitución del fetichismo del capital como tal hay que buscarla en la sección IV del libro I.⁵¹⁶

Comencemos por el nacimiento de la *forma de manifestación* “ganancia”⁵¹⁷. Cualquier capitalista sabe que el capital que invierte en una esfera de producción tiene que terminar

⁵¹⁵ MEW 23, p. 73 y ss.

⁵¹⁶ Cfr. Supra, sección II, capítulo 2.3.

⁵¹⁷ MEW 25, cap. I y II, “Precio de coste y ganancia”, pp. 33-50, y “La tasa de ganancia”, pp. 51-58.

arrojando para él un excedente respecto del valor inicial, puesto que si no, lógicamente, no lo invertiría. Desde su punto de vista inmediato, el capitalista solo sabe que hay un aumento de valor, y que este valor procede del proceso de producción mismo, esto es, del capital que lo pone en marcha, sencillamente, “[...] puesto que después del proceso de producción está ahí, y antes del proceso de producción no estaba ahí”⁵¹⁸. Este aumento resulta, parece, de la inversión total de capital, esto es, de la suma de capital constante y variable, lo que llamamos “precio de costo” -lo que le ha costado al capitalista producir la mercancía o el capital que ha invertido⁵¹⁹-, pues el hecho es que, después de tal inversión, hay un excedente que antes no estaba. Pues bien, “Representada como tal criatura del capital total invertido, el plusvalor adquiere la forma transformada de la ganancia”. “Ganancia” es el beneficio obtenido de la inversión de un capital. Aquí, la ganancia, venga de donde venga en verdad, aparece sin más como el excedente sobre un determinado capital desembolsado, sin distinción de su parte constante y variable. Y esta categoría reafirma su pertinencia aún más en la medida en que, de hecho, la ganancia del capitalista va a ser proporcional al capital total desembolsado en razón de una tasa media de ganancia, que ahora explicaremos. De entrada, entonces, puede ponerse en relación -y tiene todo el sentido hacerlo- el plusvalor con el capital total desembolsado, y obtenemos así la fórmula de la “tasa de ganancia”: $m/c+v$, la relación del excedente con el capital total. Esta fórmula recoge lo único que le interesa al capitalista individual, la relación del excedente de valor obtenido en la venta con el valor invertido en la producción.

Dado que el precio de costo es la suma de capital que el capitalista ha invertido en la producción de la mercancía, es decir, lo que le ha costado producirla, esto le predispone a considerar que dicho precio constituye el valor intrínseco de la mercancía, lo que los economistas llaman “precio natural”, determinado por su propio proceso de producción. El excedente que emerge cuando la mercancía se vende y que valoriza el capital aparece entonces como un excedente de su precio de venta por encima de su valor o precio de costo, de modo que la ganancia parece nacer en la venta y no en el proceso de producción.

Marx, como es habitual en él, acompaña a un economista, en esta ocasión a Torrens, en una de sus argumentaciones, haciendo ver el absurdo de sus propias concepciones y como la marcha del análisis debería hacerle re-problematizar la cuestión de que se ocupa. En este caso se trata de hacer ver el absurdo en que caen los economistas cuando intentan

⁵¹⁸MEW 25, p. 45.

⁵¹⁹MEW 25, p. 34.

comprender la ganancia como excedente sobre el precio de costo. Del siguiente modo razona Torrens, pretendiendo pasar por encima y más allá de Ricardo:

El precio natural, que consiste en el coste de producción o, en otras palabras, en el gasto de capital en la producción o fabricación de una mercancía, no puede en modo alguno encerrar el beneficio... Si un arrendatario gasta en sus campos 100 *quarters* de grano y recibe a cambio 120 *quarters*, los 20 *quarters* constituyen, como excedente del producto sobre su inversión, su ganancia; pero sería absurdo denominar a este excedente o ganancia una parte de su inversión⁵²⁰.

En efecto, comenta Marx irónicamente, “Un excedente por encima de una magnitud dada no puede formar parte de esa magnitud [...]. Si en la formación del valor de la mercancía no entra ningún otro elemento además del desembolso de valor del capitalista, entonces no es posible entender cómo puede salir de la producción más valor del que entró, a no ser que se piense que algo se crea de la nada”⁵²¹. De nuevo, la economía política hace patente su perplejidad ante el origen del plusvalor, y no osa reconocer el nihilista resultado de sus propias premisas. Los lectores de Marx, en cambio, ya lo hemos visto con la mistificación del salario, conocen ya la *relación efectiva* que queda enmascarada tras la ganancia: el capitalista paga el valor no del trabajo realizado, sino de la fuerza de trabajo, y la hace trabajar por encima de lo necesario para la creación del valor que la reproduce, generando así un excedente que le pertenece y permite añadir valor a su inversión inicial.

Podemos contemplar ahora la figura de la ganancia *en su plenitud*, en su forma de mistificación. La existencia de esta forma de manifestación, sumada a ciertos fenómenos propios de la esfera de circulación, hace que la relación esencial se diluya cada vez más. El plusvalor nace en el proceso de producción, pero no se realiza para el capitalista hasta la venta efectiva de la mercancía, en el proceso de circulación. En dicho proceso, la producción de valor y de plusvalor adquiere “nuevas determinaciones”. El plusvalor parece nacer de la circulación, donde tanto su realización como el nivel de dicha realización dependen de relaciones externas del mercado. La competencia real provoca que la mercancía se venda continuamente por encima y por debajo de su valor, de forma que el margen de beneficio parece nacer de esta gestión provechosa de la competencia y no del excedente real que surge del plustrabajo. Para el capitalista individual, el plusvalor realizado depende tanto de su reparto entre los capitalistas en la lucha de la competencia como de la explotación real

⁵²⁰ Citado en MEW, 25, p. 48.

⁵²¹ MEW 25, p. 48.

del trabajo. El proceso de producción y de circulación se entremezclan, se atraviesan y se falsean entre sí continuamente. Ya no aparecen enfrentados, como en el proceso de producción, capital y trabajo, sino capitales compitiendo entre sí, por un lado, e individuos que compran y venden mercancías -entre otras, la fuerza de trabajo-, por otro: “La forma originaria en la cual se contraponen capital y trabajo asalariado se disfraza por la intromisión de relaciones aparentemente independientes de la misma”⁵²². Con todo ello, en fin, se favorece la impresión de que “[...] el capital, en su mera existencia cósmica, independientemente de su relación social con el trabajo, solo en la cual es de hecho capital, es, sin embargo, fuente autónoma de riqueza junto al trabajo e independientemente de él”⁵²³. Ésta es la mistificación de la ganancia: la forma de manifestación oculta la relación real de plusvalor y muestra su contrario, es decir, el capital como mera cosa que produce de suyo plusvalor.

En este punto, Marx introduce una aclaración valiosísima para despejar la problemática ambigüedad entre fetichismo y mistificación, y no encontramos que las interpretaciones de Grigat o de Heinrich se hagan cargo de este pasaje. Dice: “En tanto que todas las partes del capital aparecen en la misma medida como fuente del valor excedente – ganancia-, la relación de capital se mistifica”⁵²⁴. Se refiere a que la explotación de trabajo se contempla solamente como un factor de producción más, junto a la maquinaria o las materias primas, el uso de todas las cuales debe ser rentabilizado máximamente. Así se pierde la relación específica del plustrabajo con el plusvalor, “[...] y esto [esta impresión] se intensifica y se favorece, como ya mostramos en el libro I, sección 6, mediante la presentación del valor de la fuerza de trabajo en la forma del salario”⁵²⁵. ¿Por qué dice Marx que la relación “se mistifica”? Porque la forma de aparición de la ganancia oculta el trabajo como fuente real del plusvalor y lo hace aparecer, al contrario, como fruto por igual de todas las partes del capital, tanto del capital fijo como del variable, tanto de las máquinas como del trabajo. Se trata aquí claramente, creemos, de *mistificación de la ganancia*, no de fetiche del capital. Y sigue Marx: “El modo en que el plusvalor, mediante el tránsito por la tasa de ganancia, se transforma en la forma de la ganancia, es sin embargo, tan solo la prosecución de la inversión entre sujeto y objeto ya presente durante el proceso de producción”. Es decir, la mistificación de la ganancia es la continuación de *otro fenómeno* ya dado en la producción.

⁵²²MEW 25, p. 54.

⁵²³MEW 25, p. 54.

⁵²⁴MEW 25, p. 55.

⁵²⁵Ibid.

¿Cuál? Obviamente, el *fetichismo del capital*: “Ya aquí vimos la totalidad de fuerzas productivas del trabajo presentarse como fuerzas productivas del capital. Por un lado, el valor, el trabajo pasado que domina al vivo, personificado en el capitalista; por otro, el trabajador aparece, a la inversa, como mera fuerza de trabajo objetivada, como mercancía”⁵²⁶. Esto es justamente la definición de fetichismo de capital que ofrecíamos nosotros: la aparición de fuerza productiva social como fuerza del capital, y el doble fenómeno de personificación de las cosas y cosificación de las personas. Es evidente que Marx distingue aquí entre la mistificación de la ganancia, de la que está hablando aquí, y el fenómeno de inversión entre sujeto y objeto o de cosificación de relaciones sociales que había analizado en la sección 4, es decir, el fetichismo del capital. Creemos, por tanto, que, si bien hay algunos textos que apoyan las lecturas de Heinrich y Grigat, pueden aducirse otros en sentido contrario, y por ello estos autores no respetan todas las distinciones que Marx elabora en su texto.

Marx continúa caracterizando la ganancia como forma de aparición mistificada. El plusvalor, o valor apropiado sin equivalente por el capitalista, se manifiesta como producto del propio capital, esto es, como ganancia. Así, “Cuando el excedente, expresado hegelianamente, se retrorefleja en sí mismo a partir de la tasa de ganancia, o, dicho de otro modo: el excedente, caracterizado mediante la tasa de ganancia, aparece como un excedente que el capital arroja por encima de su propio valor -anualmente o en un determinado período de circulación-”⁵²⁷. En lenguaje más claro, el capital se desdobra y aparece como auto-referencia: “En la relación del capital y la ganancia, [...] el capital aparece como relación consigo mismo, una relación en la cual él, como suma de valor originaria, se diferencia de un nuevo valor puesto por sí mismo”⁵²⁸. En este movimiento por el cual se borra la referencia del excedente a otra cosa que no sea el capital mismo, y este excedente se manifiesta como producto del capital total, se cifra la “mistificación de la ganancia”: “Éste [el capital variable] es el más importante, porque es la fuente del plusvalor y porque todo lo que oculte su relación con el enriquecimiento del capitalista mistifica el sistema entero [...]”⁵²⁹. Precisamente al poner en relación el excedente con todo el capital, se borra este vínculo del plusvalor con el capital variable, es decir, con el trabajo, y puede manifestarse el excedente como ganancia o fruto del capital sin más: es la mistificación de la ganancia. Marx expresa esta misma idea en *Teorías del plusvalor*: “En la ganancia en cuanto tal, el plusvalor

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ MEW 25, p. 58.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ MEW 25, p. 181.

y, por consiguiente, su fuente real [el trabajo], aparecen oscurecidos y mistificados. [...] Esta forma ya enajenada del plusvalor distinta de su primera forma simple, en que todavía muestra la cicatriz del cordón umbilical de su nacimiento y que en manera alguna puede reconocerse a primera vista, es precisamente su existencia como ganancia [...]”⁵³⁰. Así, la forma de manifestación “ganancia” oculta e invisibiliza el origen real de la plusvalor, desplazando su origen al capital y no al trabajo, es decir, convirtiéndolo en su contrario. O, dicho de otro modo, la realidad “producción de plusvalor a partir del trabajo ajeno no pagado” se manifiesta de forma invertida como “ganancia obtenida a partir del capital”.

Pero ésta mistificación, como apariencia de un capital que se refiere a sí mismo produciendo su propio excedente y borra su relación con el trabajo, no acaba aún aquí. Esta mistificación se reafirma todavía más en ulteriores fenómenos: “Cuanto más rastreemos el proceso de valorización del capital, más se mistificará la relación capital, y menos aparecerá expuesto el secreto de su organismo interno”⁵³¹.

El primer paso en este camino es la constitución de una *tasa media de ganancia*⁵³². En las diversas ramas productivas se dan tasas de ganancia distintas según la composición orgánica del capital, es decir, según la proporción entre su parte constante y variable, proporción que varía en razón de las exigencias técnicas internas de cada tipo de trabajo. Si un trabajo requiere mayor proporción de capital variable, la tasa de ganancia es mayor y por tanto también el beneficio obtenido⁵³³. Ahora bien, esta relación no es directa, porque la competencia regula y nivela estas diferencias de ganancia entre dichas esferas, haciendo que la tasa de ganancia se iguale en las diferentes esferas⁵³⁴. Esta tasa producto de la competencia entre capitales es la “tasa media de ganancia”, que, como su nombre indica, es el término medio entre las tasas de ganancia particulares de cada esfera.

Pues bien, la creación de esta tasa media de ganancia mistifica aún más la relación de producción. Con la existencia de una tasa media de ganancia, se reafirma la apariencia de que la ganancia es un excedente por encima del precio de coste como valor inmanente de la

⁵³⁰MEW 26.3, p. 451.

⁵³¹MEW 25, p. 58.

⁵³²Cfr. MEW 25, caps. 9 y 10, “Formación de una tasa general de ganancia (tasa media de ganancia) y transformación de los valores mercantiles en precios de producción” y “Nivelación de la tasa general de ganancia mediante la competencia. Precios de mercado y valores de mercado, Plusganancia”, pp. 164-208.

⁵³³ Cfr. MEW 25, cap. 8, “Diferentes composiciones de los capitales en distintas esferas de producción, y consiguiente diferencia en las tasas de ganancia”, p. 151-163.

⁵³⁴MEW 25, p. 206.

mercancía, y por ende el producto de la suma de capital como tal, sin mediación del trabajo: “Esta representación queda plenamente confirmada, consolidada y solidificada, ya que, de hecho, la ganancia añadida al precio de costo, si uno atiende a una esfera específica de producción, no está determinada por los límites de la formación de valor que tuvo lugar en ella misma, sino que, por el contrario, se establece de forma totalmente exterior”⁵³⁵. A saber, proporcionalmente a la cantidad de capital invertido y según la tasa media de ganancia: el precio con el que el capitalista puede poner a la venta su mercancía para realizar su ganancia, dejando al lado modificaciones posteriores que tienen lugar en el mercado según la oferta y la demanda⁵³⁶, es el precio de producción, consistente en la suma de precio de coste -capital constante mas variable, es decir, el total de capital invertido- más el beneficio medio que le corresponde a esa cantidad de capital invertido según la tasa media de ganancia. Es decir, debido a la nivelación de las tasas de ganancia que provoca la competencia, la ganancia obtenida no depende del capital variable efectivamente empleado en trabajo vivo, sino de la magnitud de capital total invertido: la ganancia se determina, de hecho, de forma totalmente exterior al trabajo incorporado en su producción. Se consolida así lo que ya describíamos con la transformación del plusvalor en ganancia: el verdadero origen del excedente, el plustrabajo, queda oculto, y aquél parece remitirse a la suma de capital desembolsado, que aparece así como fuente de riqueza, una suma que mágicamente se valoriza a sí misma.

Pero esto no es todo: la mistificación de la ganancia adquiere su forma consumada en el *capital que devenga interés*⁵³⁷. En esta figura, la relación queda máximamente oculta y tergiversada. ¿Qué es la forma de aparición “interés”? En condiciones capitalistas, la posesión de una suma de dinero posibilita su inversión como capital, es decir, la posibilidad de apropiarse de plusvalor creado por trabajo ajeno. Ese dinero se convierte así en capital y con ello en valor que se valoriza a sí mismo, que se transforma en una suma mayor de la que era. Adquiere, además de su valor de uso como dinero, un valor de uso peculiar: el de funcionar como capital. Por ello, bajo condiciones capitalistas, el dinero como capital se torna en mercancía. Es claro, por tanto, que quien posea esta mercancía posee con ello el

⁵³⁵MEW 25, p. 178.

⁵³⁶La oferta y la demanda, evidentemente, tienen un efecto sobre el precio de las mercancías por cualquiera conocido, pero solo modifican una magnitud previamente presente: si se equilibran sigue habiendo diferencias entre unos precios y otros. “Precio de mercado” es el precio real, empírico de la mercancía. Cfr. MEW 25, cap. 10, *op.cit.*

⁵³⁷Cfr. MEW 25, secc. V, “División de la ganancia en interés y ganancia empresarial. El capital que devenga interés”, p. 350-626.

valor de uso consistente en la posibilidad de extracción de beneficio del trabajo ajeno. Si un poseedor de una suma de dinero se la transfiere a otro durante un tiempo, le da con ello la capacidad de producir y extraer un beneficio. Pues bien, la parte del beneficio que éste le paga al primero a cambio de la posibilidad de utilizar su dinero como capital se llama “interés”. El interés, por tanto, es una parte de la ganancia del capitalista que invierte capital en un proceso productivo, el “capitalista industrial” en terminología de Marx⁵³⁸. Este proceso se articula en torno a dos momentos, el préstamo de capital y la devolución de interés. Esto es, se trata de un movimiento mediado por transacciones jurídicas o actos voluntarios de sujetos que tienen lugar antes o después del proceso efectivo de producción del capital. El movimiento característico del capital, o el retorno de un excedente de valor al propietario, “[...] recibe en el capital que devenga interés una figura totalmente externa, separada del movimiento real, cuya forma ella es”⁵³⁹.

Esta circunstancia, el que el capital tome una figura ajena completamente separada de su movimiento real, acentúa e intensifica el carácter mistificado de la relación. Para el propietario de dinero, éste se ha convertido en capital con la mera transmisión al capitalista, en las transacciones entre ellos, independientemente del proceso productivo real del capital: “El movimiento efectivamente real del dinero prestado como capital es una operación que yace más allá de las transacciones entre prestamista y deudor. En éstas, la mediación queda borrada, invisible, no comprendida inmediatamente”⁵⁴⁰. El movimiento de este capital es $D-D'$, se desembolsa como suma de dinero y retorna como suma aumentada: “La mera *forma* del capital –dinero que se invierte como la suma A y que retorna como la suma $A+1/xA$, en un determinado lapso de tiempo, sin ninguna otra mediación aparte de este intervalo temporal– es ahora la forma, carente de concepto, del movimiento efectivo del capital”⁵⁴¹.

Esta mistificación aparecía adelantada ya en el capítulo 2, nada más introducirse el concepto de capital, si bien naturalmente no podía darse aún plena razón de ella. Allí se anuncia ya, sin embargo, del siguiente modo: si en la circulación simple el dinero era solo mediador y desaparecía en sus extremos, en la circulación del capital $D-M-D'$ el dinero y la mercancía son solo formas diversas de existencia del valor mismo. El valor es alfa y omega

⁵³⁸ La expresión no ha de desorientarnos. Todo lo dicho aquí vale igual para el capitalista que invierte en otras ramas productivas no industriales. El esquema de Marx funciona en base a la categoría de mercancía, esto es, es formal: no se circunscribe a un tipo específico de valores de uso, a ninguna materia en particular.

⁵³⁹ MEW 25, p. 360.

⁵⁴⁰ MEW 25, p. 361.

⁵⁴¹ MEW 25, p. 361. Esta forma o movimiento, recordemos, era $D-D'$.

del movimiento, lo que lo inicia y a lo cual se dirige. Sale de él cómo entró, y aún pleno de poderes, aumenta. Va de una a otra forma de aparición, sin perderse, transformándose así, en palabras de Marx, en un “sujeto automático”, “[...] una sustancia en proceso, que se mueve a sí misma”⁵⁴². Aunque en aquel momento del análisis conociéramos solo su recorrido con el paso por el término mediador de la mercancía, en rigor el sujeto autónomo del movimiento es el valor, y nada más. Valor que, en su movimiento, actúa sobre sí mismo como valor, es decir, se valoriza a sí mismo: este sujeto atraviesa un proceso por el cual modifica su cantidad, se diferencia de sí mismo como valor originario. En vívidas palabras de Marx: “[...] pues el movimiento por el cual agrega plusvalor es su propio movimiento, y su valorización, por tanto, auto-valorización. Ha obtenido la cualidad oculta de poner valor, porque él mismo es valor”⁵⁴³. Aquí ya no vemos relaciones entre mercancías, sino, por así decirlo, asistimos al momento en que el valor “[...] se pone en una relación privada consigo mismo”⁵⁴⁴, y al diferenciarse de sí mismo como valor originario se torna en plusvalor. Marx hace una analogía con el modo en que Dios -dios-Padre- se relaciona consigo mismo -dios hijo- produciendo(se) otro. El recurso a la analogía religiosa quiere señalar el intrincado mecanismo, que solo será explicitado en los textos que estamos viendo del libro III, por el cual el capital produce “frutos”, la ganancia y el interés, aparentemente por generación espontánea. En efecto, las formas de la ganancia y el interés que acabamos de ver consuman la naturaleza intrínseca de sujeto automático del valor-capital, anunciada en el capítulo II, y presentan su forma pura D-D’.

Como ya expusimos a propósito de la definición de fetichismo del capital, diferimos de algunas interpretaciones que leen estos textos del libro III, que versan sobre el interés, en clave de fetiche del capital. Éstas, por ejemplo la de Heinrich⁵⁴⁵, afirman que esta relación del capital consigo mismo atisbada en la sección II del libro I es el fundamento del fetichismo del capital, que no sería tratado hasta el libro III. La causa de ello sería que, en el primer apartado del capítulo IV, Marx expone el valor como capital tan solo en su forma abstracta D-D’, sin haber llegado aún al origen del plusvalor. Aún faltaría por comprender el capital como una determinada relación de producción, la del trabajo asalariado, lo cual transcurre a lo largo de todo el libro I; pero no solo eso, sino también como unidad de proceso de circulación y producción -libro II-, y junto a la multiplicidad de sus formas derivadas que se

⁵⁴² MEW 23, p. 169.

⁵⁴³ MEW 23, p. 169.

⁵⁴⁴ MEW 23, p. 169.

⁵⁴⁵ Heinrich, M., *Wie das Marxsche ‘Kapital’ lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des ‘Kapital’, Bd. 2*, op. cit.

manifiestan en la superficie -libro III-. De nuevo, creemos haber mostrado suficientemente que, tanto por la naturaleza misma del fenómeno de la ganancia como por la decidida terminología de Marx y comprensión del fenómeno que esta revela, la mistificación es un concepto mucho más adecuado aquí que el fetichismo. Si bien es cierto que Marx denomina puntualmente al interés la forma en que el fetichismo del capital se manifiesta de forma más patente, no lo identifica con el fetiche del capital mismo.

Podemos proseguir con el análisis del libro III, que sigue desgranando las formas que en que la relación de plusvalor queda cada vez más mistificada. Su culminación es la escisión de la ganancia *entre interés y ganancia empresarial*. La forma D-D', como expresión vacía y mistificada del capital, queda definitivamente asentada en tanto que, desde el punto de vista del capitalista deudor que ha de pagar un interés por utilizar el capital, el interés se contrapone a la ganancia como fruto específico del capital productivo. A pesar de que ambas son partes componentes de la ganancia arrojada por el capital invertido productivamente, la parte de la ganancia que el capitalista deudor conserva para sí, denominada "ganancia empresarial", le parece el resultado exclusivo de las funciones productivas realizadas con el capital, mientras que los intereses que ha de devolver al capitalista acreedor "[...] se le aparecen como mero fruto de la propiedad del capital, del capital en sí, abstracción hecha del proceso de reproducción del capital, en la medida en que aquél capital no 'trabaja', no 'funciona'; mientras que la ganancia empresarial se le antoja el fruto exclusivo de las funciones que él desempeña con el capital, el fruto del movimiento y del procesarse del capital, [...]"⁵⁴⁶.

Así, con la solidificación del interés como forma autónoma y opuesta a la ganancia empresarial, se disuelve más aún la vinculación de la ganancia con el plusvalor y con el trabajo: "Estas dos formas, interés y ganancia empresarial, existen solo en su oposición. Por lo tanto, ninguna de las dos está vinculada con el plusvalor, del cual ellas son partes -solo que fijadas en distintas categorías, rúbricas o nombres-, sino que se dan exclusivamente vinculadas entre sí"⁵⁴⁷. Con la división de la ganancia en ganancia empresarial e interés, se genera la apariencia de dos fuentes autónomas de valor, donde la ganancia empresarial es producto del capital total invertido y el interés de la mera posesión de capital. Así se consuma definitivamente la mistificación de la ganancia, donde el plusvalor como producto del trabajo impagado se oculta y se muestra a sí misma como resultado excedente de un

⁵⁴⁶ MEW 25, p. 387.

⁵⁴⁷ MEW 25, p. 392.

capital que se valoriza autónoma y automáticamente. Si en el capital considerado en el proceso de producción se tiene siempre más o menos la idea de que el capital es “un instrumento para pescar trabajo ajeno”, se justifique esto o no, y en el capital comercial – circulación- la ganancia suscita la idea de fraude -fraude del capitalista comercial al industrial y de éste al trabajador-, en el capital que rinde interés, por su parte,

[...] encontramos ya el fetiche consumado. Es éste el capital perfecto como unidad de proceso de producción y de circulación que, por tanto, arroja sin más determinada ganancia en un tiempo determinado. Bajo la forma del capital que rinde interés se mantiene en pie solamente esta determinación, sin la mediación del proceso de producción ni del proceso de circulación. En el capital y la ganancia vive todavía el recuerdo de su pasado, aunque muy oscurecido por la diferencia entre ganancia y plusvalor, la ganancia uniforme de todos los capitalistas –la tasa general de ganancia- que hace del capital una cosa oscura y un misterio. Con el capital que rinde interés se perfecciona este fetiche automático, el valor que se valoriza a sí mismo, sin que bajo esta forma se trasluzcan las cicatrices de su origen⁵⁴⁸.

Esta es, en fin, la forma consumada y acaba de la mistificación de la ganancia, por la cual la forma derivada de la ganancia, transformada en la ganancia media, en el interés y la ganancia empresarial, oculta la relación efectiva de su propio origen, el trabajo ajeno, y la manifiesta invertida, como proviniendo del capital como término opuesto del trabajo y desvinculado de toda relación con él.

Este fenómeno aparece expuesto de la manera más intensa en el ya mencionado capítulo 24 del libro III, “Enajenación de la relación capital en la forma del capital que devenga interés”⁵⁴⁹. Aquí se demuestra como el interés es la forma que encarna la fórmula abstracta del capital, D-D’: “En el capital que devenga interés la relación capital alcanza su forma más enajenada y de carácter de fetiche. Tenemos aquí D-D’, dinero que produce más dinero, valor que se valoriza a sí mismo, sin el proceso que media ambos extremos”⁵⁵⁰. Aquí el capital se presenta como producto de una mera cosa, no de una relación social. El capital es una relación entre magnitudes, un valor que se valoriza a sí mismo, que produce plusvalor. En D-D’ tenemos “[...] el punto de partida originario del capital”, el dinero en la fórmula D-M-D’ reducido a sus dos extremos. “Es la fórmula originaria y general del capital, concentrada en un resumen sin sentido. Es el capital acabado, unidad de proceso de

⁵⁴⁸ MEW 26.3, pp. 446-447. Sobre en qué sentido hay que entender aquí el término “fetiche”, cfr. *Supra*, sección II, 2.1.

⁵⁴⁹ MEW 25, pp. 404-412.

⁵⁵⁰ MEW 25, p. 404.

producción y de circulación, y con ello arrojando un determinado plusvalor en un período determinado. En la forma del capital que devenga interés, esto aparece inmediatamente, sin mediación a cargo del proceso de producción y de circulación”⁵⁵¹.

3. 3. La mistificación de la renta.

La “mistificación de la renta” consiste en que, bajo condiciones capitalistas, el “plusvalor” se manifiesta bajo la forma de “renta” o “precio del suelo”, ocultando esta formas de manifestación la relación real de producción de plusvalor en la que tiene su origen y apareciendo éste como producto espontáneo del suelo natural. Es analizada por Marx en la sección 6 del libro III de *El capital*, titulada “La transformación de la plusganancia en renta del suelo”⁵⁵².

Para exponer en qué consiste la *forma de aparición* “renta del suelo”, ante todo hay que señalar que el concepto mismo de una renta arrojada por el suelo presupone el hecho de que el suelo tiene un precio. Esto no resulta problemático en la superficie de la sociedad capitalista: nadie cuestiona que la tierra o el suelo es una mercancía que, como cualquier otra, se compra y se vende. El terrateniente, en caso de que no lo haya heredado, desembolsa una suma de dinero a cambio de la cesión de un valor de uso, a saber, una determinada superficie de suelo. Si ha pagado un precio, ha adquirido una mercancía como cualquier otra. Puede hablarse así, parece, con toda naturalidad de “precio del suelo”. Con esta transacción, el terrateniente adquiere el título de propiedad sobre el suelo, y con ello el derecho a utilizarla como mejor le convenga: “La propiedad del suelo presupone el monopolio, la capacidad de ciertas personas de disponer de determinadas porciones del globo terráqueo como esferas exclusivas de su voluntad privada con exclusión de todos los demás”⁵⁵³. No es lugar de analizar el origen de este presupuesto.

Lo que nos interesa es señalar que, bajo condiciones capitalistas, el terrateniente no adquiere este bien con el fin de disfrutar de su valor de uso. Aquí, la adquisición se hace con vistas al derecho que la posesión le procura de obtener una “renta”: el título de posesión de un fragmento de tierra le va a posibilitar obtener un ingreso. ¿Cómo? Pues cediendo el uso

⁵⁵¹ MEW 25, pp. 404-405.

⁵⁵² MEW 25, pp. 627-821.

⁵⁵³ MEW 25, p. 629.

del suelo al capitalista agrícola, que lo precisa como medio de producción, y que se denomina entonces “arrendatario”. Los trabajadores directos de la tierra son ahora asalariados a cargo de este capitalista. Este capitalista aplica trabajo asalariado, es decir, productor de plusvalor, a la tierra. Y a cambio de la autorización de invertir su capital en esta esfera, es decir, a cambio de la posibilidad de extraer ganancia, le paga al terrateniente, el propietario de la tierra que él explota, una suma de dinero, fijada por contrato y por un espacio de tiempo. Esta suma de dinero, como vemos, nada más que una fracción de la ganancia obtenida por el capitalista arrendatario al aplicar trabajo sobre la tierra, es la “renta del suelo” que recibe el propietario de la misma: “La renta de la tierra se representa en una determinada suma de dinero, que el terrateniente extrae anualmente del arriendo de un fragmento de la tierra”⁵⁵⁴.

Al igual que las anteriores formas de aparición, la renta de la tierra constituye una forma *absurda e irracional*. Para empezar, si se concibe, como se manifiesta el asunto desde el punto del terrateniente, que la mera propiedad de tierra devuelve una ganancia, queda totalmente en la oscuridad cómo un valor de uso, el suelo, que es un ente natural no producto del trabajo humano⁵⁵⁵ puede no ya tener un valor, sino *ser fuente de valor, es más, de plusvalor*. Dice Marx: “La relación de una parte del plusvalor, la renta dineraria [...] con el suelo es en sí misma vulgar e irracional, puesto que se trata de magnitudes inconmensurables que son aquí medidas la una contra la otra; un valor de uso determinado, una porción de suelo de tantos metros cuadrados por un lado, y valor, especialmente

⁵⁵⁴ MEW 25, p. 636.

⁵⁵⁵ Obviamente, Marx no es tan ingenuo como para ignorar el hecho de que la Naturaleza en general y el suelo en particular están ya siempre mediados por la actividad y el trabajo del hombre, pero quiere aislar la renta del suelo en su forma pura de una serie de hechos que suelen confundirse con ella, dando lugar a un concepto demasiado amplio de renta del suelo: todo tributo en forma de dinero entregado al terrateniente a cambio del derecho de alguien a trabajar (en el sentido de *bearbeiten*) o modificar de algún modo su tierra. Uno de estos hechos que oscurecen la comprensión de la renta de la tierra en sentido estricto es precisamente toda esta mediación y tratamiento de la tierra por el hombre: “El capital puede fijarse en la tierra, serle incorporado, de forma más transitoria, como mejoras de naturaleza química, fertilizantes, etc., o de forma más permanente, como con canales de riego, instalaciones de mejora, nivelaciones, edificaciones, etc. En otro lugar he denominado al capital incorporado a la tierra *la terre-capital*. Cae bajo la categoría del capital fijo.” (MEW 25, p. 632). La mera existencia de intervención humana, y por tanto trabajo, en la tierra, puede considerarse, desde el punto de vista económico, capital por el cual el usuario de la misma debe pagar un tributo a su propietario, pero *este ingreso no constituye, propiamente, la renta del suelo*, que se paga por el uso como tal del suelo, independientemente del estado en que se encuentre, aunque de hecho, repetimos, siempre se encuentre ya modificado. Por ello, Marx excluye de su análisis o considera irrelevante esta mediación, y habla de la tierra como si se encontrara no modificada.

plusvalor, por el otro [...]. *Prima facie* [de entrada] la expresión es la misma que si uno quisiera hablar de la relación de un billete de cinco libras con el diámetro de la tierra”⁵⁵⁶.

Los fisiócratas constituyen el paradigma de esta oscuridad hecha teoría⁵⁵⁷. Como primeros “traductores sistemáticos del capital”, para Marx portan un enorme mérito al haber llevado a cabo, frente a la vulgaridad de los mercantilistas y sus superficiales divagaciones sobre el capital comercial, el primer intento de investigar la naturaleza del plusvalor en general. Pero, y aquí su limitación, este análisis coincidía para ellos con el análisis de la renta de la tierra, la única forma en que conocían el plusvalor. Solo el capital agrícola, o el capital que produce renta, era a sus ojos fuente de plusvalor, y solo el trabajo agrícola era trabajo productivo. Es cierto, dice Marx, que la base natural del plustrabajo en general es doble⁵⁵⁸: desde el punto de vista subjetivo, que la fuerza de trabajo, por cualesquiera motivos, esté dispuesta a trabajar más allá de lo necesario para su propia reproducción; y desde el punto de vista objetivo, que las condiciones naturales sean tales que una parte de su tiempo de trabajo alcance para su reproducción, que la producción de sus medios de vida no agote todo el tiempo de trabajo disponible. Es decir, en suma, que sea posible para la fuerza de trabajo trabajar más allá de su propia reproducción. Por el lado objetivo, esto depende en primer lugar de condiciones naturales generales, entre ellas, naturalmente, de la fertilidad del suelo⁵⁵⁹. En ese sentido, puede decirse que el trabajo agrícola y la productividad del suelo son la “base” de todo plusvalor.

Pero la fertilidad del suelo es una mera condición de posibilidad, un punto de partida, una base, no una determinación. Es una condición general y suprahistórica del plustrabajo en general, y precisamente por ello sumamente indeterminada y abstracta, *insuficiente* para explicar la productividad específica de plusvalor, es decir, de plustrabajo bajo condiciones capitalistas: “En modo alguno deben vincularse, como ocurre aquí y allí, representaciones místicas con esa productividad natural del trabajo [...]. La riqueza de las condiciones naturales aporta siempre solo la posibilidad, nunca la realidad efectiva del plustrabajo, con ello del plusvalor o del plusproducto. Las diferentes condiciones naturales [...] influyen en el

⁵⁵⁶ MEW 25, p. 787.

⁵⁵⁷ Cfr. MEW 25, p. 792 y ss.

⁵⁵⁸ Para las condiciones subjetivas y objetivas “naturales” del plusvalor, cfr. Cap. 14 del tomo I de *El capital*, MEW 23.

⁵⁵⁹ Un suelo prácticamente estéril impediría liberar tiempo de trabajo que no fuera dedicado a producir los propios medios de vida de los productores. La enorme fertilidad natural de la ribera del Nilo, por ejemplo, garantizaba la supervivencia de los esclavos egipcios y posibilitaba que dedicaran cantidades ingentes de trabajo a erigir pirámides para el faraón.

plustrabajo solo como límites naturales, esto es, mediante la determinación del punto donde puede comenzar el trabajo para otros”⁵⁶⁰. Para que de hecho comience ese trabajo, para el establecimiento efectivo de ese plustrabajo hace falta instaurar una trama de relaciones económicas, sociales y técnicas. Pero este carácter de pre-requisito natural del plusvalor facilita la atribución al suelo y al trabajo agrícola de propiedades místicas, como la de ser directa e inmediatamente fuente de plusvalor. Así comienza el carácter mistificado e irracional de la renta de la tierra, donde un bien de uso en su ser natural es fuente de valor.

Y esto no es todo: la renta de la tierra se mistifica más aún cuando se disfraza bajo la forma de *interés o precio del suelo*. Bajo condiciones capitalistas donde, como acabamos de ver, se desarrolla necesariamente la forma del capital que rinde interés, se da la circunstancia de que todo ingreso regular tiende a considerarse como interés de un capital previamente invertido, sea la fuente de tales ingresos realmente un capital o no. Cuando esto ocurre, decimos que un ingreso se ha “capitalizado”, se considera fruto de un capital⁵⁶¹. Así, por ejemplo, supuesta una tasa de interés normal del 5%, un ingreso de 200 libras anuales, fuera cual fuera su fuente, podría considerarse como el interés de un capital de 4.000 libras.

Esto es lo que ocurre en el caso de la renta de la tierra. El terrateniente posee, con la mera propiedad del suelo, una fuente fija y determinada de ingresos, digamos una renta anual de 200 libras. Naturalmente, estas 200 libras no salen de la nada, sino que son el tributo entregado por un arrendatario capitalista que efectúa procesos productivos sobre ella. Pero eso al terrateniente le es indiferente. Al terrateniente, aplicando la lógica omnipresente del interés, se le aparece esta renta como los intereses de un presunto valor de la tierra, como si en vez de en tierra los hubiera invertido en acciones o directamente lo hubiera prestado al 5%. Según eso, el precio de su tierra, lo haya pagado de hecho él o no, sería 4.000 libras, abstrayéndose completamente del hecho de que dicha renta es, en realidad, una fracción de la ganancia recogida por el arrendatario que explota con trabajo asalariado la tierra. Aquí, la renta es el interés que permite deducir un precio –imaginario– del suelo. Por eso, dice Marx, en Inglaterra se calcula el precio de las tierras según tal o cual *year's purchase* [ganancia anual]. La renta que el terrateniente va ingresando cada año se le manifiesta como la recuperación del capital que presuntamente invirtió al principio, es decir, como el precio que pagó por el suelo: “[...] la renta capitalizada [...] aparece como precio del

⁵⁶⁰ MEW 23, p. 534-537.

⁵⁶¹ MEW 25, p. 482.

suelo y éste, por lo tanto, un artículo que se puede vender y comprar como cualquier otro”⁵⁶². Y, en fin, parece que nos encontramos ante un caso normal de compra venta, de intercambio de equivalentes, un valor de uso –suelo- a cambio del justo equivalente en valor de cambio -precio del suelo-: “Para el comprador, su derecho a la renta aparece no como algo obtenido gratuitamente [...], sino como equivalente pagado. A él, como ya dijimos, se le aparece la renta como intereses del capital con el cual ha comprado el suelo y, con ello, el derecho a la renta”⁵⁶³.

Así la renta adopta una forma sumamente irracional y tergiversada. El precio aplicado a un bien como el suelo es una atribución completamente gratuita y sin fundamento: “El precio de cosas que en sí no tienen ningún valor, esto es, que no son producto del trabajo, como el suelo, o, al menos, que no pueden ser reproducidas mediante trabajo, como antigüedades, obras de arte de ciertos maestros, etc., puede ser determinado mediante combinaciones completamente aleatorias. Para vender una cosa no hace falta más que sea monopolizable y enajenable”⁵⁶⁴. Por ejemplo, el “precio” de una cascada, una cascada utilizada para extraer energía hidroeléctrica, dice Marx, es en sí mismo una “expresión irracional, detrás de la cual se esconde una relación económica real [...]. Este precio no es sino la renta capitalizada; la ganancia así recogida, que se renueva anualmente, puede ser capitalizada, y aparece [*erscheint*] entonces como precio de la fuerza natural misma”⁵⁶⁵. Que la cascada por sí misma no tiene valor, sino que su precio es el mero reflejo de la ganancia obtenida al utilizarla en un proceso productivo, se muestra ya en el hecho de que si la cascada arroja una ganancia anual de 10 libras, a una tasa de interés del 5%, eso es el producto de un capital de 200 libras en 20 años, mientras que, si la cascada por sí sola fuera fuente de valor, debería arrojar una renta de 10 libras por un tiempo indefinido; o se muestra también en el hecho de que las mejoras en la productividad de otros medios de producción de energía hidroeléctrica influyen en el precio de la tierra que contiene la cascada.

La capitalización de la renta, por tanto, no puede jamás explicar la renta misma o un supuesto “precio del suelo”: “De hecho, no se trata del precio del suelo, sino de la renta que él genera, calculada según la tasa habitual de interés. Esta capitalización de la renta presupone, empero, la propia renta, mientras que la renta, a la inversa, no se puede derivar

⁵⁶² MEW 25, p. 784.

⁵⁶³ MEW 25, p. 784.

⁵⁶⁴ MEW 25, p. 646.

⁵⁶⁵ MEW 25, p. 661.

ni explicar a partir de su capitalización. Su existencia, independientemente de su compra, es más bien el presupuesto del que partimos aquí”⁵⁶⁶. El punto de partida de Marx es la explicación de la existencia de la renta de la tierra como producto de la explotación capitalista del suelo: solo así es posible comprender sus formas derivadas, como por ejemplo, su forma de aparición recubierta de la figura del interés o precio. Lo contrario sería iniciar la explicación, como por otro lado es rutina en la economía política, por los fenómenos superficiales, y quedarse en círculos lógicos.

La circunstancia, dice Marx, de que la renta del suelo capitalizada aparezca como precio del suelo y por lo tanto éste sea vendido y comprado como cualquier otra mercancía, les sirve a algunos apologetas como razón de justificación de la propiedad del suelo, pero no explica las relaciones esenciales. Marx hace notar ácidamente: “La misma razón de justificación valdría entonces para la esclavitud: ya que para el señor que ha comprado un esclavo la cantidad que recibe del trabajo de éste sería solamente los intereses del capital invertido en su compra. Extraer la justificación de la renta del suelo de la existencia de la compra y venta del suelo significa, simplemente, justificar su existencia a partir de su existencia”⁵⁶⁷. Y, por supuesto, dejar intacta la tarea de su explicación.

Esta preferencia por las formas de manifestación más tergiversadas no es, por supuesto, solo desidia teórica. La forma aparental de precio del suelo que toma la renta otorga legitimidad a las relaciones subyacentes:

El que el título de propiedad de un número de personas sobre el globo terráqueo sea lo único que les capacita para apropiarse para sí de una parte del plustrabajo de la sociedad en forma de tributo, y con el desarrollo de la producción apropiárselo en cada vez mayor medida, este hecho queda oculto por la circunstancia de que la renta capitalista, es decir, precisamente esta renta capitalizada, aparece como precio del suelo y éste entonces, como cualquier otro artículo comercial, puede ser comprado y vendido⁵⁶⁸.

De igual modo, al propietario de un esclavo, la propiedad sobre éste no le parece que esté fundada sobre la institución de la esclavitud, sino que cree haberla adquirido mediante la compra de una mercancía. “Pero el título mismo no se ha creado mediante la compra, sino que solo se ha transmitido de unas manos a otras. El título debe estar ahí, antes de poder ser vendido, y tan poco como una compra puede una sucesión de compras, su constante

⁵⁶⁶ MEW 25, p. 636.

⁵⁶⁷ MEW 25, p. 637.

⁵⁶⁸ MEW 25, p. 784.

repetición, crearlo de la nada. Quienes lo crearon, más bien, fueron las relaciones de producción”⁵⁶⁹.

Marx ha mostrado los absurdos que se encuentran tras la forma de manifestación “renta de la tierra” como valor producido por la mera posesión del suelo. A pesar de esto, como en los otros casos de mistificación, había dicho Marx: “Detrás de esta forma sumamente irracional se encuentra una relación de producción efectiva”. Veamos qué *relaciones económicas efectivas* explican la génesis de esta forma sumamente irracional.

La relación efectiva es que se produce de hecho un incremento de valor que explica la renta, ahora bien, ¿dónde? Pues en la explotación productiva⁵⁷⁰ del suelo que realiza el arrendatario cuando aplica trabajo asalariado, es decir, trabajo productor de plusvalor, sobre ese medio de producción. Como tributo por el derecho a utilizar este bien que le posibilita la producción de plusvalor, el arrendatario ha de entregar una parte de su ganancia⁵⁷¹ al terrateniente, del mismo modo, por cierto, que si el terrateniente fuera un banquero que le presta dinero para el mismo fin. La renta puede aparecer, así, bajo la forma de un interés que el capitalista arrendatario “deudor” tiene que entregar al terrateniente transformado en “capitalista acreedor” por el uso de su “capital”, es decir, suelo susceptible de ser utilizado de forma productiva. Para el terrateniente, esta renta puede aparecer como el “interés” de un “precio” ficticio, retroactivamente definido, del suelo. La comprensión de la renta en su forma “pura” –aunque ella misma, no olvidemos, es ya una forma derivada de la ganancia y, en última instancia, de la plusvalor- es aquí “el presupuesto”, en términos de Marx: la capitalización de la renta, la primera evidencia para los economistas anclados en la superficie de los fenómenos, es por el contrario un fenómeno derivado que ha de ser explicado a partir de su relación efectiva.

⁵⁶⁹ MEW 25, p. 784.

⁵⁷⁰ En lo que sigue, utilizamos el término “productivo” aplicado al trabajo en el sentido técnico de Marx, es decir, trabajo productor de plusvalor.

⁵⁷¹ En verdad, es muchísimo más complicado. Hasta aquí, en el capítulo XXXVII “Elementos introductorios”, Marx ha dado el propio concepto de renta del suelo y ha esquematizado su condición mistificada. A partir de aquí, se trata de comprender, ya en sentido técnico-económico, exactamente “cómo una parte de la ganancia se transforma en renta del suelo, con ello, cómo una parte del precio de la mercancía [producida en ese sector, el agrícola] puede pertenecer al terrateniente.” (MEW 25, p. 653). Bien, la respuesta abarca los siguientes diez capítulos (!) y la friolera de 168 páginas. Debido a su carácter exclusivamente técnico, no vamos a entrar en los detalles particulares de la conversión de ganancia en renta, pues no añade nada a la comprensión del carácter mistificado de la relación, que es lo que a nosotros nos interesa. En el capítulo ILVII “Génesis de la renta capitalista”, sí se encuentran indicaciones que recogemos acerca de la manifestación particularmente mistificada de la relación bajo condiciones capitalistas.

De lo que se trata al analizar la renta del suelo como realidad efectiva es de “[...] la forma económica independiente y específica de la propiedad del suelo sobre la base del modo de producción capitalista”⁵⁷², esto es, de la propiedad del suelo en la medida en que

[...] una parte de del plusvalor engendrado por el capital le corresponde al propietario del suelo. Presuponemos, por tanto, que la agricultura, como la manufactura, se halla dominada por el modo de producción capitalista, esto es, que la agricultura es llevada a cabo por capitalistas que se diferencian de los demás capitalistas en principio solo por el elemento en el cual invierten su capital y el salario puesto en movimiento por este capital. Para nosotros, el arrendatario produce trigo como el fabricante lino o máquinas⁵⁷³.

La realidad efectiva es, pues, la explotación capitalista del suelo, siendo la entrega de una renta, su forma de aparición como interés, y el establecimiento de un precio del suelo, fenómenos derivados.

Ahora bien, como hemos visto ya en las restantes formas mistificadas, Marx no puede contentarse con reducir una forma de aparición a su realidad subyacente y decir que ésta es “falsa” o “mera apariencia”. Marx tiene que explicar la *necesidad* de esta forma de aparición. Marx ha explicado la génesis de la forma transfigurada de la renta, la renta capitalizada, y de la renta misma a partir de la producción de plusvalor propia de la producción capitalista en general. Con esto ya tenemos, una vez más, *las dos caras de la relación*: la figura de cómo la forma de manifestación oculta la realidad efectiva y la hace aparecer como su contrario o, dicho desde el otro polo, en qué sentido la realidad efectiva se presenta invertida. La propia forma de renta del suelo borra ya la mediación del trabajo productivo y del trabajo asalariado como fuente de la plusvalor y parece remitir el ingreso a la mera propiedad del suelo; su aparición como renta capitalizada mistifica aún más la relación y convierte el ingreso en un interés que derivaría de un capital inexistente, como si fuera el resultado de un precio ficticio que es, al contrario, producido por ella. Como en la forma interés vista en el apartado anterior, desaparece todo recuerdo de la vinculación con el acto productivo, no digamos ya con el trabajo, única y última fuente de toda productividad; el trabajo como fuente de valor se ha trastocado en, primero, tierra o valor de uso natural carente de valor; y, segundo, en capital ficticio como fuente de presunto valor. La renta se manifiesta como excedente de valor producido mágicamente por un valor de uso o por un capital que no tiene por qué haber existido y que, si lo ha hecho, presupone en cualquier caso un proceso

⁵⁷² MEW 25, p. 637.

⁵⁷³ MEW 25, p. 627.

de trabajo productivo que queda completamente oculto y en ningún caso puede constituir el precio de un bien -la tierra- que, por su propia naturaleza, no puede ser producto del trabajo, no puede tener valor. La mistificación de la renta de la tierra consume y alberga en sí todas las formas mistificadas -salario, ganancia, interés- de las relaciones capitalistas: es la forma más alejada y transformada de la relación efectiva de producción.

SECCIÓN III. RECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA A PARTIR DE LOS CONCEPTOS DE FETICHISMO Y MISTIFICACIÓN.

Preámbulo

El objetivo de esta sección es mostrar cómo los conceptos de fetichismo y mistificación desarrollados en la sección anterior pueden tomarse como ejes fundamentales a partir de los que reconstruir la estructura de la investigación llevada a cabo por Marx en las obras que componen el proyecto de una crítica de la economía política. Se mostraría así el *carácter estructural* de dichos conceptos en el proyecto de Marx. En la sección II presentábamos los

conceptos de fetichismo y mistificación: una sistematización de las formas de apariencia que adopta la realidad en las condiciones capitalistas de producción, todo un sistema o tópica de la apariencia. Ahora se trata de mostrar que esas herramientas conceptuales juegan un papel fundamental en la aprehensión de ese objeto, de esa estructura: que desde este “sistema de la apariencia” puede organizarse el conocimiento de este objeto. De aquí el rendimiento hermenéutico de estos conceptos para una lectura de Marx.

En esta sección ejecutaremos la siguiente estrategia. Primero, tratamos de justificar nuestra división de la crítica de la economía política en dos bloques principales, teoría del valor y teoría del plusvalor, apelando a algunos textos donde Marx realiza una síntesis del contenido de todo el proyecto o de los tres libros de *El capital* (capítulo 1). Después introduciremos nuestra hipótesis interpretativa acerca de la crítica de la economía política: mostraremos que el par fetichismo/mistificación permite hacer inteligible y reconstruir con un hilo de sentido estos dos bloques de la teoría de Marx, una teoría del valor y una teoría del plusvalor. Pondremos a prueba esta hipótesis exponiendo el contenido de *El Capital* según los puntos de anclaje fetichismo/mistificación, de modo que la sucesión de conceptos que conforman la crítica de la economía política de Marx recibirá un orden y un principio organizador. Así tendremos como resultado, por un lado, una teoría del valor, apoyada en el fetichismo como su núcleo indisociable (capítulo 2), y una teoría del plusvalor, intrínsecamente vinculada a la mistificación (capítulo 3).

Capítulo 1. La estructura de la crítica de la economía política: teoría del valor y teoría del plusvalor. Planteamiento de una tarea de reconstrucción.

¿Cómo se justifica la distinción que efectuamos, dentro la crítica de la economía política, de una teoría del valor y una teoría del plusvalor? Nosotros sostenemos la tesis de que puede estructurarse la crítica de la economía política en *dos líneas* principales: una, la exposición de *la teoría del valor* como teoría de la distribución social del trabajo y la constitución social de una estructura de relaciones de producción en condiciones capitalistas, lo que nos llevará al concepto de “fetichismo” como clave articuladora de dicha línea, y otra, *la teoría del plusvalor* y sus diversas formas como análisis del mecanismo de funcionamiento efectivo de dicha estructura de relaciones, donde encontraremos el

despliegue de las formas de mistificación como guía y síntesis última que unifica todas las formas aparentes presentes en la superficie más concretamente determinada. En este capítulo nos proponemos justificar esta tesis: con esta interpretación, veremos, no hacemos sino seguir la auto-comprensión que tenía el propio Marx de su proyecto, tal y como ésta es plasmada en algún texto de recapitulación ubicado al final de *El capital* o en una serie de cartas donde pretende presentar su trabajo y donde recoge en unas pocas líneas la expresión más nítida y concentrada de la esencia de su aportación teórica. Pasamos a exponerlos.

En primer lugar, tenemos un texto de recapitulación en el capítulo 51 del libro III de *El capital*⁵⁷⁴, donde Marx expone los “dos rasgos de carácter” que determinan de antemano el modo de producción capitalista. El primero es que “produce su producto como mercancía”, y ello como forma dominante. De aquí se sigue la determinación de toda la producción a partir del valor, así como una cosificación de las relaciones sociales y una subjetivación de la base material de la producción. El segundo rasgo es “la producción de plusvalor como fin directo y motivo determinante de la producción”, de lo que se sigue el desarrollo de la productividad social del trabajo, la transformación del trabajo en trabajo asalariado, de los medios de producción en capital y del plusvalor en ganancia y renta. Parece claro que Marx establece un corte: por un lado, una teoría de la producción del valor; por otro, una teoría de la producción del plusvalor.

Seguimos. Sobre *el libro I*, tenemos dos textos de interés:

En primer lugar. Engels, recién leído el texto de la primera edición del libro I de *El capital*, publicado en Hamburgo en 1867, le remite a Marx una serie de observaciones sobre el texto, a lo que Marx responde en una carta fechada en agosto de 1867 donde sintetiza los puntos esenciales, a su entender, de la obra:

Lo mejor que hay en mi libro es 1) (y sobre eso descansa toda la inteligencia de los hechos) subrayar, desde el primer capítulo, el doble carácter del trabajo, según se exprese en valor de uso o en valor de cambio; 2. el análisis del plusvalor independientemente de sus formas particulares; beneficio, interés, renta del suelo, etc. Todo esto aparecerá sobre todo en el segundo volumen. El análisis de la economía clásica de estas formas particulares, que

⁵⁷⁴ MEW 25, pp. 886-891.

confunde constantemente con la forma general, es una *olla podrida* [en español en el original].⁵⁷⁵

El punto uno concierne a la distinción valor de uso–valor de cambio y los caracteres respectivos que cabe diferenciar en la actividad del trabajo, trabajo útil y trabajo humano abstracto. Es decir, se trata, en núcleo, de lo expuesto en el capítulo 1 de *El Capital*, a lo que habría que sumar el capítulo 2 y 3, pues temáticamente no introduce nuevas determinaciones por lo que concierne a las propiedades de la mercancía, sino que completan el análisis con la introducción de los agentes que intercambian y el análisis del dinero, que no es sino el resultado del desarrollo de la forma valor.

El punto dos mienta la exposición del plusvalor en su forma pura, lo cual por supuesto no excluye, sino que se completa, con el análisis de las formas particulares. Su espacio en la obra se abriría con la sección II, “La transformación de dinero en capital”. Por lo que concierne al análisis del plusvalor en general, en su forma pura, ocupa buena parte del resto del libro I, las secciones III, “La producción del plusvalor absoluto”, IV, “La producción de plusvalor relativo” y cinco, “La producción de plusvalor absoluto y relativo”. El análisis de las formas particulares tiene lugar en el libro III, como veremos inmediatamente.

En segundo lugar. De nuevo a Engels, enero de 1868, comentando una reseña crítica del libro I de *El capital* a manos de Dühring:

Lo que resulta sorprendente es que este tipo no haya descubierto los tres elementos fundamentalmente nuevos de la obra:

1. Que, oponiéndome a toda la economía anterior que, para empezar el juego, trata como datos adquiridos los fragmentos particulares del plusvalor con sus formas fijas de renta, ganancia e interés, trato en primer lugar de la forma general del plusvalor, en donde todo se encuentra aún mezclado, como en solución, por así decirlo.

2. Que hay una cosa muy simple que se les ha escapado a todos los economistas sin excepción, y es que si la mercancía presenta el doble carácter de uso y de valor de cambio, es indispensable que el trabajo representado en esa mercancía posea también esa doble característica; mientras que el análisis exclusivo del trabajo sin frase [*sans phrase*, sin más], tal como lo encontramos en Smith, Ricardo, etc., tropieza por todas partes fatalmente con problemas inexplicables. Ahí está de hecho todo el secreto de la concepción crítica.

⁵⁷⁵ Marx, K., “Brief an Engels, 24. August 1867”, en: MEW 31, p. 326 y ss.

3. Que por primera vez es presentado el salario como la forma fenoménica irracional de una relación que esa forma oculta, y lo hace bajo las dos formas del salario: salario horario y salario por piezas (me ha ayudado a ello el hecho de que esas fórmulas se encuentren con frecuencia en las matemáticas superiores)⁵⁷⁶.

Encontramos de nuevo los dos primeros puntos: distinción valor de uso-valor de cambio y su consiguiente distinción trabajo concreto–abstracto, y examen de la forma general o pura del plusvalor al margen de sus formas particulares. Se añade un tercero: presentación del salario como “forma fenoménica irracional de una relación que esa forma oculta”, a saber, la relación capital-trabajo que se ha venido exponiendo en su pureza desde el mentado capítulo 4, “La transformación del dinero en capital”, más concretamente, en su apartado “Compra y venta de la fuerza de trabajo”. La forma fenoménica de esta relación, el salario, se expone en el capítulo 17 del libro I: “Transformación del valor o bien el precio de la fuerza de trabajo en salario”, y en toda sección VI.

Así, recogiendo lo dicho en estas dos cartas, tenemos *tres puntos en el libro I*:

- 1.valor de uso – valor de cambio y trabajo concreto – abstracto
- 2.plusvalor en su forma pura
- 3.-salario como ocultación de la relación pura de plusvalor.

Por último, en la siguiente carta se dibuja la estructura de los *libros II y III*.

Trabajando ya sobre los contenidos del libro III, y al hilo de una discusión con Engels sobre un caso particular de cálculo de la tasa de ganancia, Marx le indica que conviene que conozca “el método de desarrollo” de dicha tasa. Para ello, dice, va a “detallar su marcha en los rasgos más generales”. Aquí Marx realiza un recorrido que abarca los libros II y III del capital, hasta literalmente la última página. Por la extensión de la carta, no podemos reproducir el texto entero, pero dejamos fuera tan sólo las explicaciones de carácter técnico y tratamos de recoger sin desvirtuarlo el armazón de la síntesis en que Marx articula el contenido de los dos libros.

Como ya sabes, en el libro II se expone el proceso de circulación del capital, partiendo de las premisas sentadas en el libro I. Es decir: las nuevas determinaciones de formas, que nacen

⁵⁷⁶ Marx, K., “Brief an Engels, 8. Januar 1868”, en: MEW 32, p. 9 y ss.

del proceso de circulación, tales como capital fijo y capital circulante, rotación del capital, etc. Finalmente, en el libro I nos limitamos a admitir que, si en el proceso de valorización, 100 libras se convierten en 110 libras, éstas encuentran, preexistentes en el mercado, los elementos en que se van a transformar de nuevo. Pero ahora examinamos en qué condiciones se encuentran, en otras palabras, la imbricación social recíproca de los diferentes capitales, de los elementos de capitales y de rentas [revenue], unos de otros.

En el libro III estudiaremos después la transformación del plusvalor en sus diferentes formas y en sus componentes distintos, unos de otros.

I. GANANCIA no es para nosotros, en primer lugar, más que otro nombre u otra categoría del plusvalor. Como bajo la forma de salario del trabajo, el trabajo entero aparece como pagado, la parte no pagada de este trabajo parece no dimanar necesariamente del trabajo, sino del capital en su totalidad. De ahí que el plusvalor adquiera la forma de una ganancia, sin que exista diferencia cuantitativa entre una y otra. Esta no es más que una forma fenoménica ilusoria de aquella.

Después, la parte del capital consumida en la producción de la mercancía [...] aparece ahora como el precio de costo de la mercancía, puesto que, para el capitalista, la parte del valor de la mercancía que le cuesta es el precio de costo de ésta [...]. Plusvalor = ganancia aparece ahora como un excedente de su precio de venta sobre su precio de costo [...]. Esta nueva categoría, precio de costo, es muy necesaria para los detalles del desarrollo ulterior. [...].

II. Lo que en el capítulo I estudiábamos como movimientos tanto del capital en una rama determinada de la producción como del capital social – movimientos mediante los cuales se transforma su composición, etc. – lo entendemos ahora como diferencias de las masas de capital situadas en las distintas ramas de producción. [...] la cuota de beneficio en diferentes ramas de producción es diferente. Pero partiendo de estas diferentes cuotas de ganancia, la competencia establece una cuota media o cuota general de ganancia.

[...]se precisa que la determinación del precio de las mercancías se aparte de sus valores [...]. Esta nivelación del precio que distribuye igualmente el plusvalor social entre las masas del capital en proporción a su magnitud es el PRECIO DE PRODUCCIÓN de las mercancías, el centro en torno al cual gravita la oscilación de los precios del mercado. [...]. Habrá que desarrollar también la forma fenoménica modificada que adoptan ahora, después de la transformación de los valores en precios de producción, las leyes sobre el valor y el plusvalor, [...].

III. Tendencia a la caída de la tasa de ganancia en el curso del progreso de la sociedad [...].

IV. Hasta ahora hemos tratado tan sólo del capital productivo. Ahora introducimos una variación respecto al capital comercial [...].

V. Ya tenemos ahí la ganancia reducida a la forma en que se presenta en la práctica [...]. Viene después la división de esa ganancia en ganancia de empresa e interés. El capital portador de intereses. El crédito.

VI. La transformación de la plusganancia en la renta del suelo.

VII. Hemos llegado finalmente a las formas fenoménicas que sirven de puntos de partida al economista vulgar: renta derivada de la tierra, ganancia (interés) derivada del capital, salario derivado del trabajo. [...]. Finalmente, supuesto que estos tres elementos (salario del trabajo, renta del suelo, ganancia [interés]) son las fuentes de rentas de las tres clases, a saber la de los propietarios de la tierra, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados, llegamos a la conclusión de la lucha de clases, en la que se descompone el movimiento y que es el desenmascaramiento de toda esa porquería ⁵⁷⁷.

Esta síntesis se corresponde directamente con el índice del libro III: cada punto corresponde a una sección. En el punto I Marx introduce la categoría de “ganancia” como forma fenoménica del plusvalor, así como la categoría “precio de costo”, correlativa transformación del valor de la mercancía a la del plusvalor en ganancia. En el punto II explica las categorías de tasa media de ganancia y precio de producción y en el III aborda la cuestión de la baja tendencial de la tasa de ganancia. Es decir, los puntos I-III contemplan la naturaleza y sucesivas determinaciones de la ganancia. Corresponden exactamente a los contenidos de las tres primeras secciones del libro III, respectivamente, “La transformación del plusvalor en ganancia y de la tasa del plusvalor en tasa de ganancia” y “La transformación de la ganancia en tasa media de ganancia”, y “Ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia”. El punto IV introduce una matización respecto de la determinación de la ganancia al considerar el capital comercial. Se corresponde con la sección IV, “Transformación del capital mercantil y dinerario en capital dedicado al tráfico de mercancías y en capital dedicado al tráfico de dinero (capital comercial)”. El punto V es literalmente la sección quinta, “División de la ganancia en interés y ganancia empresarial. El capital que rinde interés”, y el punto VI, la sección VI: “Transformación de la plusganancia en renta de la tierra”. Es decir, en los puntos I-VI se trata de la transformación del plusvalor en todas sus formas (ganancia, interés, renta de la tierra) y sus diversas determinaciones.

⁵⁷⁷ Marx, K., “Brief an Engels, 30. April 1868”, en: MEW 32, p. 70 y ss.

En el punto VII, finalmente, Marx aborda los resultados del análisis en su conjunto: las formas transformadas del plusvalor resultan ser las formas fenoménicas que aparecen en la superficie económica, y por tanto, en esta forma derivada, el punto de partida de los economistas burgueses. A diferencia de ellos, Marx ha expuesto la forma pura del plusvalor y su transformación en formas derivadas. En segundo lugar, los economistas burgueses suelen sistematizar estas formas aparentes en diversas teorías (teoría de las fuentes de los réditos, teoría de los componentes del precio de la mercancía de Smith). En lugar de ello, Marx extrae de esta estructura total del sistema productivo la existencia de las tres clases principales del modo de producción capitalista, y afirma su enfrentamiento como resultado y fin de todo el análisis llevado a cabo en la obra. Todo ello se corresponde al contenido de la sección séptima de *El capital*, “los réditos y sus fuentes”.

Así, tenemos que en *el libro II* se trata de:

4. nuevas determinaciones de formas nacidas del proceso de circulación

Y en *el libro III*:

5. Transformación del plusvalor en diferentes sus formas (ganancia, interés, renta tierra)
6. punto de llegada: formas del plusvalor como formas fenoménicas; tres clases sociales.

Estos seis puntos conforman la síntesis que Marx elabora del contenido de los tres libros de *El Capital*, que podemos presentar de forma definitiva así.

Libro I

1. Valor de uso – valor de cambio y trabajo concreto – abstracto
2. Plusvalor en su forma pura
3. Salario como ocultación de la relación pura del plusvalor.

Libro II:

4. Nuevas determinaciones de formas nacidas del proceso de circulación

En libro III:

5. Transformación del plusvalor en diferentes sus formas (ganancia, interés, renta tierra)

6. Punto de llegada: formas del plusvalor como formas fenoménicas; tres clases sociales.

Éste es, según el propio autor, el esqueleto, la organización interna de *El capital*. Partiendo de una consideración puramente analítica, nos parece claro que puede establecerse un corte principal en la obra, tal y como se desprende de este mismo esquema y con más claridad en la lectura de la obra: a saber, el momento en que introduce el concepto de capital y plusvalor, es decir, la sección segunda. De ahí nuestra propuesta de dividir la obra en dos partes: una teoría del valor y una teoría del plusvalor y sus formas⁵⁷⁸. En efecto, vemos como a partir del punto 2, el “plusvalor en su forma pura”, todos los demás puntos se refieren a él y son ulteriores determinaciones de él o exposición de sus formas desarrolladas. Lo descrito en el punto 1, entonces, introduce los conceptos de “valor” y “trabajo”, es decir, los conceptos necesarios para elaborar una “teoría del valor”. El resto de los puntos aporta un análisis del plusvalor y del modo de producción basado en él, el capitalista. Esto es claro, asimismo, en la cita del capítulo 51.

A nuestro juicio, pues, *El capital* contiene una teoría del valor y una teoría del plusvalor, plusvalor tanto puro como en sus formas. Esto es lo primero que queríamos exponer.

Ahora debemos dar otro paso más y preguntarnos: ¿puede darse cuenta de alguna forma de esta enumeración de contenidos? ¿Podemos proporcionar algún criterio de inteligibilidad que permita dotarle de un sentido? Esta es la tarea que nos proponemos ahora: encontrar ese criterio. Proponemos, pues una propuesta de reconstrucción de la crítica de la economía política. Y en concreto, creemos que es posible reconstruir esta sucesión tomando pie en el par de conceptos fetichismo/mistificación y sus diversas variantes. Así, afirmamos que *la clave de inteligibilidad de estas dos desarrollos teóricos es y*

⁵⁷⁸ Este modo de expresión no ha de llevar a equívoco. No se trata de que estas dos partes trataran de sendos objetos, “la mercancía” o “dinero” y “el capital”, como dos entes yuxtapuestos: la división es estrictamente conceptual. Como se ha advertido más arriba, el método dialéctico de Marx consiste en la exposición progresiva, en la linealidad de categorías enlazadas, de un todo complejo y simultáneo. Cfr. supra, sección I, capítulo 3.

no puede ser otra cosa que una teoría del fetichismo y de la mistificación. No es posible comprender la teoría del valor ni del plusvalor o del capital de Marx sin estos conceptos. Omitirlos sería eliminar la diferencia específica del proyecto teórico de Marx, que se trata de una “crítica de la economía política”, y reducirlo al de un economista político más, en el mejor de los casos un ricardiano progresista. Sería ignorar la revolución que Marx realiza en la ciencia de la economía política, y que dicho envite es una “exposición” de las categorías que con ello es “crítica”. El fetichismo y la mistificación son la clave de la crítica de la economía política de Marx. Si esto es así, estos conceptos son lo que permite inteligibilizar y reconstruir con un hilo de sentido la sucesión de conceptos que conforman el texto. Ahora tenemos que poner a prueba esta hipótesis interpretativa: es decir, *realizar una lectura integral de El capital asentada en los puntos de anclaje fetichismo/mistificación.*

Encontramos pocos precedentes bibliográficos para este trabajo. Hasta donde sabemos, *no se ha propuesto nunca realizar una lectura total de la crítica de la economía política articulada sobre estos conceptos.* Creemos que esta es una aportación importante de nuestro trabajo a nivel hermenéutico. Como adelantábamos en la sección II, algunos –pocos- autores señalan la importancia o el significado de aspectos parciales del fetichismo o la mistificación, pero no su valor estructural en la teoría de Marx. Por ejemplo, lecturas como la de Lúkacs, donde el fetichismo sí tiene un peso importante, no contemplan sin embargo la articulación del fetichismo –no mencionemos otras formas de apariencia- con la teoría de Marx *per se*. Él mismo delimita su objeto de este modo:

No estudiaremos aquí lo central que se ha hecho esta cuestión para la economía misma, ni las consecuencias que ha tenido el abandono de ese punto de partida metódico en las concepciones del Marxismo vulgar. Aquí, *presuponiendo* el análisis económico de Marx, nos limitaremos a señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter del fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente; la comprensión de ese problema es condición necesaria para una clara visión de los problemas ideológicos del capitalismo y de su muerte⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, op. cit., p. 8.

Además de centrarse sólo en el fetichismo de la mercancía, se investiga sólo lo que concierne a su tipo de objetividad y sus efectos para la subjetividad, no la dimensión estructural de las formas de apariencia en la arquitectura de la teoría de Marx⁵⁸⁰.

Citamos algunos autores que a nosotros nos han servido de apoyo, si bien el total de nuestra interpretación ha tenido que ser construido, ante todo, con un trabajo minucioso de las fuentes. Heinrich elabora una breve pero valiosa síntesis de las seis formas de apariencia y señala la dimensión importante de las mismas en una crítica de la economía política como teoría de la realidad efectiva capitalista⁵⁸¹. Grigat señala en su estudio sobre el fetichismo que “El corazón de la crítica marxista de la sociedad es la teoría del fetiche de la mercancía como fundamento de una teoría general del fetichismo en las sociedades capitalistas”⁵⁸², y recoge lecturas como la de Backhaus que articulan la teoría del valor de Marx con el fetichismo, que también reseñaremos. Al comienzo de cada uno de los dos apartados, mencionaremos algunos otros autores que se han ocupado de un modo o de otro de ese aspecto particular de la teoría de Marx en su vinculación con el fetichismo o la mistificación.

Capítulo 2. Teoría del valor y fetichismo.

Se trata aquí de la teoría del valor y de su relación con el fetichismo. La cuestión, planteada de modo ingenuo, podría plantearse de este modo: ¿por qué aparece, al final del capítulo 1, “La mercancía”, tras el análisis de los elementos constitutivos de la mercancía y el análisis de la forma del valor (cuyo resultado es el dinero), precisamente un punto titulado “fetichismo”⁵⁸³? Dicho de otro modo, ¿qué conexión hay entre la llamada “teoría del valor”

⁵⁸⁰ Es innegable sin embargo la importancia de la contribución de Lúkacs a una lectura como la que proponemos, al haber sido de los primeros en tomar el asunto del fetichismo como una problemática irrenunciable en el estudio de Marx. Sobre la comprensión del fetichismo de Lúkacs y su influencia en la tradición marxista, cfr. Grigat, S., “Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács”, en: Bitterolf, M., y Maier, D. (eds.), *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, ça-ira-Verlag, Freiburg, 2012.

⁵⁸¹ Heinrich, M., “Kapitaltheorie als Destruktion des Scheins kapitalistischer Empirie”, en: *Wissenschaft vom Wert*, op. cit., pp. 306-310.

⁵⁸² Grigat, S., op. cit., p. 80.

⁵⁸³ En el texto de la primera edición el primer capítulo no está dividido en puntos, pero la estructura es la misma: el texto sobre el fetichismo aparece a continuación de la cuarta forma del valor.

de Marx, expuesta en los tres primeros puntos de este capítulo,⁵⁸⁴ y su análisis del “fetichismo de la mercancía”? Nuestra tesis se despliega en dos partes. Primero, afirmamos que la teoría del valor es una teoría de las relaciones generales de producción bajo condiciones capitalistas: es lo que vamos a ver en este apartado. Segundo, veremos en el apartado siguiente de este capítulo: esa teoría del valor es ya una teoría del fetichismo, existe un vínculo indisoluble entre los conceptos de valor y de fetichismo. La referencia a la forma valor fortalecerá esta idea.

2. 1. Teoría del valor: ¿una teoría de los precios o una teoría del carácter específicamente social del trabajo bajo condiciones capitalistas?

Lo primero que hay que hacer es preguntarse por el sentido de la teoría del valor de Marx. La teoría del valor de Marx, como era de esperar, suscitó un enorme debate y encendidas polémicas en la tradición interpretativa. Sin embargo, lo que queremos señalar para empezar es que, tanto en uno como en otro bando, el de los defensores y detractores de dicha teoría, había muchas veces un presupuesto común, a saber, una determinada lectura de lo que Marx está haciendo cuando hace una teoría del valor, asumiéndola así en su sentido como evidente y clara por sí misma, para sin más pasar a discutir si es correcta o incorrecta: una lectura *cuantitativa* del valor. Nos gustaría proponer una concepción *cualitativa* de la teoría del valor que pone en tela de juicio esta comprensión no cuestionada que rige tanto en enfoques más tradicionales como en intentos de renovación crítica. Para ello, presentamos como ejemplos un defensor y un crítico de la teoría marxista del valor que, a nuestro juicio, no pueden sino errar en la discusión, puesto que el presupuesto que sostiene la misma es equivocado: una determinada comprensión de la teoría sobre la que discuten, una comprensión cuantitativa.

2. 1. 1. El enfoque cuantitativo de la teoría del valor.

⁵⁸⁴ Aunque ya veremos que esta formulación no es del todo inocente, pues supone ya considerar parte constitutiva de la teoría del valor de Marx el desarrollo de la forma-valor, cosa que muchas interpretaciones de la misma no hacen en absoluto. Pero de momento tratamos de ser lo más neutrales posibles respecto de la economía interna del texto, y el hecho es que el punto “la forma de valor o el valor de cambio” constituye de pleno derecho un punto del capítulo “la mercancía”, y, por cierto, el más extenso.

Recientemente, en España, Diego Guerrero se ha erigido como uno de los defensores convencidos de la plena validez de la teoría marxista del valor (en sus términos, TVL, “teoría del valor-trabajo”) como pieza irrenunciable del análisis empírico de la economía capitalista efectivamente existente. Diego Guerrero afirma que hay una “demostración” de la teoría del valor, que él expone en tres pasos, y que reproducimos aquí por su gran claridad y su fidelidad a la letra de Marx en *El capital*⁵⁸⁵:

Primer paso. Los bienes y servicios que están en los mercados son cosas y tienen precio. Esto es lo que en la época clásica se expresaba diciendo que las mercancías tienen al mismo tiempo “valor de uso” y “valor de cambio”. [...]. Cada tipo de mercancía específico (supongamos que hay dos millones de tipos diferentes) se distingue de todos los demás; [...] Pero al mismo tiempo las mercancías están en el mercado, que es un hecho (fenómeno) real, y que de alguna manera iguala estos dos millones de tipos diferentes de mercancía [...] Por consiguiente, el primer paso de nuestra demostración consiste en algo tan sencillo como el reconocimiento de que el mercado iguala de hecho determinadas cantidades de mercancías distintas mediante sus precios. [...]

Segundo paso. Hay sólo dos posibilidades de interpretar estos coeficientes que hemos escrito como a_{ij} . O bien se dice que cada uno de los a_{ij} tiene el valor (“valor” entendido aquí como “magnitud”) que tiene “...porque sí”. O bien se reconoce que cada una de esas magnitudes representa el *valor (mercantil) relativo* del par de mercancías implicado en la comparación, con independencia de a qué hecho, o razón o causa, se atribuya ese valor relativo. Pero lo que diferencia a esta segunda posición de la anterior es que ahora se reconoce que el valor (comercial) relativo tiene que ser el cociente de dos valores (mercantiles) *absolutos*, sea lo que sea lo que queramos entender por esto. [...].

Tercer paso. Marx pensaba que la hipótesis de que los valores son “cantidades de trabajo igual” tiene muchos argumentos a su favor. Voy a intentar agrupar estos argumentos en tres tipos, que llamaré, respectivamente, “empírico”, “lógico”, y “teórico-histórico”, [...]. El argumento lógico lo saca Marx de Aristóteles, y está muy bien resumido por Martínez Marzoa (1983). [...]. El argumento es muy simple, y dice así. Puesto que el valor permite igualar *todas* las mercancías [...], tiene que consistir en una propiedad que 1) esté presente en todas ellas, y que reúna además otros dos rasgos: 2) ser cuantificable, y 3) ser ajena al valor de uso de la mercancías, ser independiente y no parte de éste, ya que los valores de uso distinguen a los

⁵⁸⁵ Guerrero, D., “Es posible demostrar la teoría laboral del valor?”, 2004, online: <http://pc1406.cps.ucm.es/articulos/%C2%BFes%20posible%20demostrar%20la%20TLV.htm>. No introducimos las fórmulas por cuestión de espacio, pueden consultarse en el original.

distintos tipos de mercancías entre sí y reúnen a los distintos especímenes de cada tipo en el interior de esa categoría.

Si el lector lo piensa desprejuiciadamente, se dará cuenta de que lo único que reúne estas tres exigencias es la propiedad presente en todas las mercancías [...], sean bienes o servicios, de *ser cada una de ellas el producto de una cierta cantidad física de trabajo humano directo*, [...]. Comprobemos que esta propiedad reúne las tres condiciones, y que ninguna otra propiedad o cosa hace otro tanto.⁵⁸⁶

En realidad, esta presentación de la teoría del valor comparte la formulación de, precisamente, su crítico clásico, el austríaco E. Böhm-Bawerk, que en 1896 acometió la “refutación” clásica de la teoría del valor de Marx. Marx, según Böhm-Bawerk, afirma, en un primer paso, que para poder ser intercambiables, dos mercancías presuponen ser conmensurables en algún sentido. Es decir, Marx deduce la necesidad de un “tercero común” a partir de la observación de un intercambio individual. En un segundo paso, Marx determina el trabajo abstracto como sustancia de este tercero, a través de un “proceder demostrativo”. Böhm-Bawerk cuestiona la corrección lógica de ambos pasos: ni el intercambio tiene por qué concebirse como una “igualación” en ningún sentido, luego la presencia de ese “tercero” sería irrefutable, ni, aun en caso de que lo fuera, tiene por qué postularse el trabajo abstracto como única propiedad común a ambas mercancías⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ Ibid. En su *Historia del pensamiento económico heterodoxo* Guerrero presenta la teoría, si bien no estrictamente en forma de prueba, de forma equivalente. En el capitalismo se producen mercancías con un precio: eso es un hecho. Pues bien, dado que en el capitalismo se ofrece todo tipo de trabajo según la demanda de éste, se muestra que, en palabras de Marx, “una porción dada de trabajo humano se ofrece alternativamente”. Por ello, dice Guerrero “puede afirmarse que en todas las mercancías hay cierta cantidad de «gasto de trabajo humano en general», del trabajo abstractamente humano típico de la sociedad capitalista reducido a trabajo simple e indiferenciado. Así, se parte del fenómeno “precio” o “valor de cambio” de las mercancías para de él deducir el trabajo humano abstracto como su fundamento: “la teoría del valor de Marx puede expresarse, sin necesidad de utilizar su propio lenguaje, diciendo que lo anterior le lleva a descubrir, por primera vez en la historia del pensamiento económico, que el valor intrínseco de la mercancía -trabajo abstracto solidificado- se mide indirectamente a través del dinero por el que se cambia de hecho en el mercado.” Cfr. Guerrero, D., *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Trotta, Madrid, 1997, p. 43 y ss.

⁵⁸⁷ “La tesis fundamental que Marx quiere que acepten sus lectores es que el valor de cambio de las mercancías —en realidad, su análisis se ocupa tan sólo de este valor, no del valor de uso— encuentra su fundamento y medida en las cantidades de trabajo en ellas incorporadas. [...] elige la vía de una demostración puramente lógica, de una deducción dialéctica de la esencia del intercambio. [...] Por lo que a mí respecta, excluyo del modo más absoluto que este barullo dialéctico pudier ser base y fuente de convicción ni siquiera para el propio Marx”. Böhm-Bawerk, E. von, *La conclusión del sistema marxiano*, Unión Editorial, Madrid, pp. 104 y ss. Como señala Heinrich, esta argumentación ha sido incansablemente repetida, y no sólo por los neoclásicos, sino incluso asumida parcialmente por autores de orientación marxista o al menos crítica. Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 199.

La agudeza de un Böhm-Bawerk y su séquito pierde su apariencia de novedad cuando constatamos que su argumentación ya fue empleada en tiempos de Marx por un economista llamado Bailey y recibió su correspondiente refutación por el propio Marx en *Teorías del plusvalor*⁵⁸⁸; pero lo que en todo caso nos interesaba señalar es que, antes de posicionarse sobre si una teoría es correcta o no, lo primero que hay que saber es *qué dice esa teoría*, y esto no es asunto que se pueda despachar tan fácilmente como opinan algunos de sus seguidores o detractores. Aquí, estos intérpretes suponen que la teoría del valor de Marx es una teoría indicada, primero, para deducir la magnitud de donde deriva el valor de las mercancías, y, segundo, para calcular dichos valores o precios —con sus consiguiente “problema de la transformación”, del que no podemos ocuparnos ahora—. Sería, pues, básicamente, una teoría de los precios, con un enfoque cuantitativo.

Hay que conceder que la interpretación cuantitativa de la teoría del valor de Böhm-Bawerk o de Guerrero no flota en el aire, sino que Marx induce a ella en su exposición en *El capital*⁵⁸⁹. Paso uno: “El valor de cambio aparece, en principio, como la relación cuantitativa, la proporción, en la cual los valores de uso de un tipo se intercambian por los de otro, una relación que varía continuamente según el tiempo y el lugar”. Una mercancía se cambia por otras varias en diversas proporciones, pero precisamente por esto, ellas deben ser intercambiables entre sí. Paso dos, la deducción: “De aquí se sigue, en primer lugar: los valores de cambio válidos de una misma mercancía expresan algo igual. Pero, segundo: el valor de cambio sólo puede ser, sin más, el modo de expresión, la «forma de aparición» de un contenido distinguible de ella.” ¿Qué contenido? Tenemos que por ejemplo se intercambia x trigo = y hierro. “¿Qué dice esta igualdad? Que existe algo común de la misma magnitud en dos cosas distintas, en un *quarter* de trigo y en un *quarter* de hierro. Ambos son entonces iguales a un tercero, que de suyo no es ni el uno ni el otro. Cada uno de los dos, en la medida en que es valor de cambio, debe entonces poder ser reducido a este tercero.” Y paso tres, la solución. Este contenido, este tercero solo puede ser el trabajo⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ MEW 26.3, cap. XX.3.d, “Samuel Bailey”, pp. 1122-167.

⁵⁸⁹ Para las citas que siguen, MEW 23 s. 50 y ss.

⁵⁹⁰ “Esto común no puede ser una propiedad geométrica, física, química o cualquier otra propiedad natural de la mercancía. Sus propiedades corporales se toman en consideración solamente en la medida en que la hacen útiles, es decir, justamente valores de uso. Y por otra parte, es justamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza a primera vista la relación de intercambio de las mercancías [...]. Si uno se abstrae del valor de uso del cuerpo de las mercancías, sólo les queda una propiedad, la de productos del trabajo”.

Según la lectura habitual, explica Heinrich⁵⁹¹, lo que Marx habría hecho aquí sería básicamente coger uno de los miles de actos de intercambio que tienen lugar en el mercado, contemplarlo y deducir que en el cambio se trata de igualar cantidades de trabajo. Estos argumentos de Marx se toman como una “prueba de la teoría del valor-trabajo”, de modo que “por teoría del valor-trabajo se entiende aquí la afirmación de que las proporciones de intercambio de las mercancías se determinan por el tiempo de trabajo empleado en su producción”⁵⁹². Pues bien, lejos de acometer una defensa o la crítica de la teoría del valor expresada en estos términos, queremos señalar que ambas presentaciones, en nuestra opinión, yerran a la hora de plantear *los términos mismos del problema*, esto es, de aprehender el contenido de la teoría, e incapacitan para la comprensión de su verdadera relevancia en el sistema conceptual de Marx. Creemos que Heinrich acierta en lo esencial cuando afirma que “Marx contempla la mercancía no como un objeto empírico, encontrado más o menos accidentalmente, que se trataría de analizar según sus diferentes aspectos”⁵⁹³.

El enfoque de Marx, afirmamos entonces, *no es ni empírico ni cuantitativo*, sino, veremos, *cualitativo*. Tendremos que explicar también, sin embargo, por qué Marx elige presentar su teoría del valor con la forma aparente, es cierto, de una “demostración”.

2. 1. 2. Ricardo, Bailey y el “lado cualitativo” de la teoría del valor de Marx. Una hipótesis acerca de la “demostración” de la teoría del valor.

Entonces, ¿de qué se trata en la teoría del valor de Marx? ¿Aciertan estos autores con su punto de vista cuantitativo y centrado en la demostración? Marx aclara el asunto en uno de sus últimos textos, las *Glosas marginales a Adolph Wagner*, de crucial importancia para asomarse a la auto-comprensión que tenía Marx de su propio trabajo en *El Capital*. Allí, dice: “De donde parto es de la forma social más simple en la que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y esto es la «mercancía»”⁵⁹⁴. Pero entonces, dice Heinrich, “El objeto de investigación marxista no es sin más la mercancía, sino la mercancía como *forma social del producto del trabajo*, y lo social en la mercancía es su «valor». El problema, pues, que se propone Marx no consiste en «probar» que el trabajo es la sustancia del valor, sino en

⁵⁹¹ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 198 y ss.

⁵⁹² Ibid., p. 202.

⁵⁹³ Ibid., p. 203.

⁵⁹⁴ Op. cit., p. 369.

reconstruir, *a partir de esta forma social del producto del trabajo, el carácter específicamente social del trabajo, que así se presenta*⁵⁹⁵. Que no se trata para Marx de una “prueba” de la teoría del valor, queda bastante claro cuando dice en la *Contribución*:

Dado que el valor de cambio de las mercancías no es, de hecho, nada más que la relación de los trabajos de los individuos puestos los unos respecto de los otros como iguales y generales, nada más que expresión objetivada de una forma específicamente social de trabajo, es una tautología decir que el trabajo es la *única* fuente del valor y por tanto de la riqueza, en la medida en que ésta consiste en valores de cambio. Es la misma tautología que decir que la materia natural como tal no contiene valor de cambio, porque no contiene trabajo, así como el valor de cambio como tal no contiene materia natural⁵⁹⁶.

En este texto tenemos todos los elementos para entender de qué se trata y de que *no* se trata en la teoría del valor. Es una tautología, para Marx, decir que el trabajo es la fuente del valor, porque el valor de cambio no es otra cosa que trabajos individuales puestos en relación y, en este sentido, *pero sólo en este sentido*, trabajo cristalizado: esto se asume como punto de partida tan suficientemente claro como para que el intento de probarlo se designara como “tautología”. Puede no estar tan claro para nosotros por qué eso es así enseguida lo veremos-, pero en lo que debemos reparar, si no queremos viciar de entrada la argumentación de Marx, es en que para él sí lo está. De lo que *no* se trata, entonces, es de deducir el trabajo como sustancia del valor, puesto que eso es el punto de partida. ¿Entonces, de que se trata? Aunque tengamos que adelantar algo que sólo entenderemos plenamente al final de este apartado, diremos que se trata, y no puede tratarse de otra cosa, de, como decía Heinrich, reconstruir “el carácter específicamente social del trabajo”, lo que quiere decir: mostrar que el trabajo en condiciones capitalistas se manifiesta cristalizado en productos de intercambio y no puede mostrarse de otra forma; y no puede mostrarse de otra forma porque el único modo en que los trabajos privados adquieren su carácter social, es decir, entran en relación los unos con los otros, es por la vinculación de sus productos en el mercado. Esto, como adelanto del *contenido* de la teoría del valor de Marx; pero estamos por el momento en un nivel previo, tratando de entender de qué se trata y de que no, es decir, delimitando el objeto y las preguntas relevantes acerca de él.

Sostenemos, entonces, que el objeto de la teoría del valor de Marx no es “demostrar” que el trabajo es la fuente del valor, sino investigar “el carácter específicamente social del

⁵⁹⁵ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 203.

⁵⁹⁶ MEW 13, p. 22.

trabajo". Esto se hace evidente si atendemos a la discusión de Marx con Ricardo, si atendemos a en qué está de acuerdo con él y en dónde percibe una laguna que quiere llenar. Dice Marx en *Teorías del plusvalor*, resumiendo las tesis de Ricardo: si dos mercancías contienen cantidades desiguales de trabajo, es evidente que, a pesar de ello, son iguales en cuanto a su sustancia, el trabajo, puesto que son equivalentes. Su magnitud depende de la cantidad de esta sustancia que contengan. Hasta aquí Ricardo, y Marx conforme. Añade Marx empero: "Ahora bien, Ricardo *no entra a investigar* la forma, el *carácter* de este trabajo, la especial determinación del trabajo como creador de valor de cambio o como algo que se plasma en valores de cambio. [...]. Para él, sólo se trata, momentáneamente, de la *magnitud de valor*"⁵⁹⁷. Si el objeto de la teoría del valor de Marx fuera descubrir el trabajo como sustancia del valor, y la cantidad de trabajo como su magnitud, ¿qué hubiera aportado respecto de la de Ricardo? ¿Por qué tendría algo que objetarle? Y sin embargo, le objeta algo, y con claridad meridiana. Oigámoslo de nuevo, si cabe de forma más condensada: "Ricardo parte de la determinación *of the relative values* (o *excheangable values*) *of commodities by the «quantity of labour»* [de los valores relativos (o valores de cambio) de las mercancías por la «cantidad de trabajo»] [...]. El carácter de este «*labour*» [trabajo] no es investigado a fondo"⁵⁹⁸. Se trata, entonces, para Marx, de ser capaz de comprender el carácter del trabajo productor de valor como aquel tipo específico de trabajo que se plasma en mercancías, es decir, que se manifiesta como valor. El enfoque de Marx es, pues, no cuantitativo, sino *cualitativo*: su pregunta relevante es: ¿qué tipo de trabajo o bajo qué condiciones el trabajo social adquiere la forma de valor de cambio? Por eso Marx acusa a Ricardo de mantener un enfoque *meramente cuantitativo*: para él se trata sólo, dice, de la magnitud del valor. Exactamente igual que para la comprensión habitual de la teoría del valor, como la que veíamos en Guerrero o Böhm-Bawerk, donde se trataba de partir de un intercambio y determinarlo cuantitativamente.

Además de esta crítica a Ricardo, Marx ofrece en el propio *Capital* otra indicación valiosa respecto a lo que él considera que le distingue de la economía política precedente: "La economía política, si bien de modo incompleto, ha analizado el valor y la magnitud del valor y ha encontrado el contenido oculto en estas formas. Pero nunca ha llegado a plantear la pregunta de por qué este contenido toma aquella forma"⁵⁹⁹. Vemos aquí que esta crítica se aplica por igual a la economía política previa y a los críticos o seguidores de la teoría del

⁵⁹⁷ MEW 26.2, p. 161.

⁵⁹⁸ MEW 26.2, p. 161.

⁵⁹⁹ MEW 23 p. 94.

valor posteriores como los que hemos citado arriba: todos comparten el situar la argumentación de Marx dentro de lo que Heinrich denomina “problemática empirista”, es decir, se asume que Marx parte de unos fenómenos inmediatos empíricamente dados (un acto concreto de intercambio) y que intenta buscar sus determinaciones por abstracción (valor como sustancia y magnitud del valor). Eso sería meramente “analizar el valor y la magnitud del valor y encontrar el contenido oculto en esas formas”. Pero con eso no está realizado el trabajo que Marx se propone: “plantear la pregunta de por qué este contenido toma aquella forma.” Sólo podremos comprender plenamente el peso de esta afirmación a lo largo de este apartado⁶⁰⁰, pero de momento, en el nivel en que estamos, queda claro que Marx es muy consciente de que plantea una pregunta no sólo que la economía ha respondido insuficientemente, sino que ni siquiera ha planteado como tal pregunta. Al plantear así las cosas, Marx rompe con el *empirismo* de la economía política⁶⁰¹: lo concreto dado, aprendió de Hegel, es ya una síntesis de múltiples determinaciones, que hay que desarrollar mediante construcción conceptual para sólo en último lugar llegar a lo real concreto dado empíricamente. Marx toma el fenómeno concreto dado, empírico, la mercancía, como existente ya dentro de una forma social determinada: la mercancía, veíamos, se entiende de antemano ya *como* producto del trabajo social, o como forma social del producto de trabajo. En palabras de Heinrich, “Marx no plantea la pregunta de qué piensan los que intercambian cuando intercambian, qué intereses persiguen, etc., en lugar de eso, investiga cómo está estructurado el trabajo social para no dejar al individuo ninguna otra posibilidad excepto el cambio”⁶⁰². Así, frente a la economía política, el enfoque

⁶⁰⁰ Habrá que preguntarse asimismo si es casual que esta afirmación de Marx aparezca al final del capítulo primero y, concretamente, en el apartado del fetichismo: ¿se conforman con demasiado poco los intérpretes que se cogen el primer apartado del capítulo como único texto fuente de la “teoría del valor” de Marx? ¿No será que hay que avanzar, precisamente, hasta el apartado tercero (sobre la forma del valor) y cuarto (sobre el fetichismo)? Lo veremos.

⁶⁰¹ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 205 y ss. Se rompe así también con el *individualismo* de la economía política, que asume como sujeto de partida al productor individual de mercancías, y el intercambio como una decisión o apetito suyo, y para quien, por lo tanto, la forma específicamente social del trabajo que produce mercancías no es ni siquiera objeto de consideración. Para ella solo existe el trabajo del individuo y el subsiguiente intercambio de su producto, con lo que el dato empírico del que partir es el intercambio entre dos individuos, y la pregunta relevante, su determinación cuantitativa de dicha relación.

⁶⁰² Ibid., p. 206. Es también la lectura de Rubin: “Así, la actual interpretación de la teoría del valor como una teoría que se limita a las relaciones de cambio entre las cosas es errónea. El objetivo de esta teoría es descubrir las leyes de equilibrio del trabajo tras la regularidad en la igualación de las cosas [en el mercado, nota nuestra]. También es incorrecto considerar la teoría de Marx como un análisis de las *relaciones entre el trabajo y las cosas*, cosas que son producto del trabajo. [...]. Esta es una relación técnica que en sí misma no es objeto de la teoría del valor. El objeto de la teoría del valor es la *interrelación de diversas formas de trabajo* en el proceso de su distribución, que se establece

“cualitativo” de Marx exige partir del trabajo como forma social y exponer la necesidad de que se manifieste en otro tipo de objetos, a saber, en productos, en mercancías: deducir el valor del trabajo, y no al revés. El intercambio se toma como una expresión de dicha forma del trabajo, como la única forma que puede tomar el comportamiento productivo de individuos en la sociedad capitalista.

Como hemos visto, algunos defensores posteriores de la teoría de Marx no han logrado romper con este marco individualista, empirista y cuantitativo de la economía política. Ese marco conceptual se halla preso del modelo del intercambio como punto de partida desde el que explicar todo lo demás: así, se parte del cambio individual para constatar la existencia del valor, y de ahí se deduce el trabajo como su sustancia. Con ello pueden determinarse ya las proporciones del cambio o magnitudes de valor. El dinero se explica como algo puramente accidental, de carácter técnico, una herramienta que surge conforme se extiende el intercambio para facilitar la conmensurabilidad de los productos intercambiados⁶⁰³.

En cambio, la revolución metodológica de Marx rompe de raíz con el empirismo y el enfoque cuantitativo. Para poder aprehender correctamente la mercancía, el valor y el dinero, él exige partir del modo específico en que el trabajo toma su carácter social en el capitalismo. Marx concede que, desde un punto de vista histórico, es correcto afirmar: “La gradual extensión del trueque, el desarrollo de los cambios y las multiplicaciones de las mercancías cambiadas obligan a evolucionar a la mercancía hacia el valor de cambio, incitan a la constitución del dinero y, por consiguiente, ejercen una acción destructora sobre el trueque directo.”⁶⁰⁴ Según eso, en cierto sentido puede decirse que el desarrollo del intercambio propiciaría el nacimiento del dinero. Ahora bien, esta explicación histórico-genética no basta: “Los economistas tienen el hábito de hacer derivar el dinero de las dificultades exteriores con las que tropieza el trueque desarrollado; *pero olvidan con ello que estas dificultades nacen del desarrollo del valor de cambio, por lo tanto, del trabajo social*

mediante la relación de cambio entre las cosas, esto es, entre los productos de trabajo”. (Rubin, I. I., op. cit., p. 120).

⁶⁰³ Así, Marx comenta a Hodgskin: “El dinero no es, en realidad, más que el instrumento para efectuar la compra y la venta” (Pero, por favor, ¿qué entiende usted por comprar y vender?), “y el estudio del dinero no forma parte de la ciencia de la economía política como no la podría formar el de los navíos o el de las máquinas de vapor, o de cualquier otro instrumento que sirva para facilitar la producción y la distribución de la riqueza.” (MEW 13 p. 37, nota 15). Al contrario, para Marx, la economía política debe poder probar “lo que ni siquiera nunca ha intentado”, a saber, la génesis del dinero a partir de la forma valor del producto.

⁶⁰⁴ MEW 13, p. 36

como trabajo general"⁶⁰⁵. Los economistas no comprenden que el fundamento del dinero no es la necesidad técnica impuesta por el intercambio, sino el "desarrollo del valor de cambio" mismo, y, esto significa, el peculiar carácter del trabajo social. Es decir, se debe poder derivar el dinero del carácter que toma el trabajo social en condiciones capitalistas, y no de un argumento histórico-genético y por ello empirista. Ya hemos visto el sentido de estas "deducciones dialécticas": esto no significa que la mercancía se transforme de modo místico en el dinero, sino es sólo un modo de expresar que, allí donde rige la mercancía de modo generalizado, allí encontramos también el dinero mediando toda relación de intercambio, de modo que ha de ser posible vincular en el discurso teórico estas dos categorías que expresan aspectos de un mismo todo complejo. Ni más ni menos que eso significa que "debe poder derivarse el dinero de la mercancía". Desde aquí se entiende la crítica a Ricardo: "Esto [no investigar el carácter del trabajo] hace que no comprenda la conexión de *este trabajo* con el *dinero*, la necesidad de que se manifieste como *dinero*. No comprende, por tanto, en absoluto, la concatenación entre la determinación del valor de cambio de la mercancía por el tiempo de trabajo y la necesidad de las mercancías de avanzar hasta la creación del dinero. De ahí su falsa teoría monetaria"⁶⁰⁶. A la vista de estos textos, es clara la presencia de una teoría monetaria del valor en Marx.

En este sentido, aunque sólo en éste, estamos de acuerdo con la lectura de la teoría del valor que elaboran L. Alegre y C. Fernández Liria en su reciente obra *El orden de El capital*, una lectura que entra en discusión con D. Guerrero y las lecturas de la teoría del valor que la interpretan en términos meramente cuantitativos, como herramienta técnica

⁶⁰⁵ MEW 13, p. 36. Subrayado nuestro.

⁶⁰⁶ MEW 26.2, p. 161. También: "Esta necesidad de que el trabajo individual se represente como trabajo general es la necesidad de la representación de la mercancía como dinero. [...] *Solamente por medio de su conversión real en dinero, por medio de la venta, adquiere la mercancía esta su expresión adecuada en cuanto valor de cambio*. La primera transmutación es un proceso meramente teórico, la segunda es el proceso real" (MEW 26.3, p. 133, cursiva nuestra); "Esta falsa apariencia [de que la cantidad de trabajo sea la solución del problema de la medida de los valores] proviene, en Ricardo, de que la determinación de la magnitud del valor es lo decisivo para él. [...] De ahí que no comprenda la concatenación de la formación del dinero con la esencia del valor y la determinación de este valor por el tiempo de trabajo" (MEW 26.3, p. 135). Pasajes como éste sirven de apoyo a la lectura de Backhaus y Heinrich de que Marx sostendría una teoría monetaria del valor, si bien Heinrich subraya también, junto con la ruptura con el marco de la economía clásica, una dependencia categorial de la misma por parte de Marx (Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., pp. 196-251). Backhaus por su parte afirma que una teoría *marxista nominalista* del dinero es "un hierro de madera" y que "la percepción habitual que trata la teoría del valor de Marx y su teoría del dinero como dos piezas separadas erra la comprensión del análisis de la forma valor [...]. Se podría incluso demostrar que ya en la tercera página del texto de *El capital* la estructuración de la problemática de la teoría del valor contiene la de la teoría el dinero". (Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 73). Volveremos a la lectura de Backhaus de la forma valor en el capítulo 2.3 de la sección III.

para calcular el valor o base para determinar los precios de producción. Los autores comienzan con una serie de consideraciones acerca de la constitución del objeto de toda ciencia, en orden a comprender adecuadamente el papel teórico que juega la teoría del valor: “[...] fundar una ciencia significa, ante todo, delimitar y construir un *objeto de estudio*, es decir, definir el tipo de *objetividad* del que esa ciencia se va a ocupar y construir el sistema de preguntas necesario para interrogar a la realidad a ese respecto”⁶⁰⁷. Mediante un enorme esfuerzo de abstracción, se trata de generar el campo de conceptos que delimita de qué quiere ocuparse exactamente la ciencia, y qué y cómo resulta relevante preguntar acerca de dicho ámbito. Es decir, se trata de seleccionar *en qué respecto* o *en tanto que cosa* van a ser consideradas las cosas que se trata de investigar: pues si un ente es, como decía Aristóteles, “uno en cuanto al número, múltiple en cuanto al ser”, hay que aislar conceptualmente bajo qué determinaciones se va a contemplar las cosas, que aspecto suyo es relevante y cuál no. Por ejemplo, en la investigación que nos ocupa, no es relevante el aspecto de una cosa en lo que concierne a su constitución física o química, que explica sólo sus cualidades, su constitución como valor de uso, pero no contienen ni un átomo de su valor, ya que la objetividad de valor es una peculiar objetividad abstracta y social. Con este tipo de consideraciones aún no hemos empezado a decir, propiamente, nada acerca de la cosa: sólo estamos abriendo el ámbito de sentido bajo el cual va a aparecer el objeto de nuestra investigación. Con ello se determina qué tipo de preguntas es relevante plantear respecto a nuestro campo de objetos: la intervención de Marx en el campo de la economía política, y por eso es una “crítica” y una “revolución en una ciencia”, consiste ante todo en re-plantear los problemas, diría Foucault, *reproblematizar*: Marx, decía Engels, veía un problema donde los economistas veían una solución, convertía en pregunta lo que eran respuestas, mostrando la insuficiencia del marco categorial anteriormente aceptado, que de este modo queda enteramente subvertido⁶⁰⁸.

Pues bien, para Alegre y Liria, la teoría del valor es, efectivamente, “[...] uno de esos elementos constitutivos de la disciplina de la que se ocupa, uno de esos elementos encargados de *determinar* el propio *objeto* de investigación y, con ello, de determinar la consistencia de la propia disciplina. Marx parece muy convencido de que, prescindiendo de toda teoría laboral del valor, sencillamente se abandona el terreno de la ciencia, o, al menos,

⁶⁰⁷ Op. cit., p. 225.

⁶⁰⁸ Según el ejemplo de la revolución que supuso en la química el “descubrimiento” del oxígeno por Lavoisier. MEW 24, p. 21 y ss.

de esa ciencia de la que él se ocupa.”⁶⁰⁹ Y: “La teoría del valor es un elemento *irrenunciable* si se pretende *conocer* la estructura básica de la sociedad moderna, las leyes fundamentales por las que se rige y las relaciones de producción e intercambio que le corresponden”⁶¹⁰. La razón para que Marx mantenga su teoría del valor no se encuentra sólo ni principalmente en su carácter técnico, es decir, para satisfacer cierta necesidad técnica de determinar los precios en la competencia capitalista, “[...] sino, más bien, en ciertas exigencias que impone para ser conocido el propio objeto teórico (las relaciones de producción e intercambio capitalista) por el hecho de tratarse de un objeto, en primer lugar, de índole social o, al menos, de un objeto que sólo puede cobrar cuerpo en el seno de alguna sociedad, y, en segundo lugar, por tratarse de un objeto que no cobra cuerpo en una sociedad cualquiera, sino, precisamente, en la sociedad moderna.”⁶¹¹ Marx no siguió el camino que parecía alumbrar la trayectoria de la economía política, hacer una teoría cuantitativa de determinación de los precios, sino que se pregunta, dentro de un marco de aprehensión del objeto que podemos denominar con más justicia como filosófico: ¿qué es lo que hace que este objeto sea precisamente esto que es bajo estas condiciones? ¿En qué consiste ser-objeto bajo condiciones capitalistas? ¿Bajo qué respecto hay que contemplar este u aquel objeto si queremos entender su ser-mercancía?

Ésta es, pues, nuestra propuesta de comprensión de la teoría del valor de Marx. Ahora bien, hay que conceder que, como decíamos antes, las interpretaciones tradicionales cuantitativas no son castillos en el aire: la formulación de *El capital* parece proporcionar una “demostración” de la teoría del valor, que consistiría en mostrar que el trabajo es el determinante de la magnitud del mismo. Y es que en la redacción anterior de la crítica de la economía política, la *Contribución*, de 1859, señala Heinrich, la pregunta por el carácter específicamente social del trabajo productor de mercancías queda formulada con mucha más claridad que en el *Capital*. En la *Contribución* no encontramos nada parecido a una “demostración” de la teoría del valor. Aquí, nada más diferenciar valor de uso y valor de cambio, Marx dice: “Los valores de uso son, inmediatamente, medios de vida. A la inversa, estos medios de vida son ellos mismos productos de la vida social, resultado de fuerza vital

⁶⁰⁹ Alegre, L., Fernández Liria, F., op. cit., p. 226. Así lo afirma Marx: la economía política hasta hoy “o bien se abstrae violentamente de la diferencia entre plusvalor y ganancia, tasa de plusvalor y pasa de ganancia, para aferrarse a la determinación de valor como fundamento, o bien, si renuncia esta determinación del valor, renuncia con ella a todo suelo y fundamento del proceder científico en general, para aferrarse a las diferencias aparentes en el fenómeno, [...]” (MEW 25, p. 178).

⁶¹⁰ Alegre, L., Fernández Liria, F., op. cit., p. 253.

⁶¹¹ Ibid., p. 251.

humana ejercida, *trabajo objetivado*. Como material del trabajo social, todas las mercancías son cristalizaciones de la misma unidad. *Ahora debemos considerar el carácter determinado de esta unidad, esto es, el trabajo que se presenta en el valor de cambio*⁶¹².

Es decir, Marx parte ya, de entrada, de las mercancías como cristalizaciones de trabajo social: no necesita el “tercero común” ni el “proceder demostrativo” para deducir el trabajo como sustancia del valor, ni pretende deducir la cantidad del mismo presente en el cambio, sino que parte de que las mercancías son de hecho cristalizaciones de ese trabajo, e intenta determinar carácter específico de ese trabajo. Y eso significa, ¿qué tipo de trabajo o bajo qué condiciones el trabajo se cristaliza en mercancías de modo que sólo en ellas se manifiesta su carácter social? Esto es, Marx contempla ya de inmediato la cosa que pretende estudiar bajo ese aspecto que es peculiar en su proyecto teórico, afirma el tipo de objetividad peculiar que constituye su ciencia: una objetividad de valor que es una objetividad producto del trabajo social. Esto es un punto de partida: el enfoque que determina que Marx hace precisamente esta ciencia o conocimiento, esta aprehensión teórica de la realidad capitalista. Sería absurdo “demostrar” precisamente el marco de sentido abierto bajo el cual aparecen los objetos mismos de una ciencia antes de poder enunciar cualquier cosa sobre ellos: son el horizonte de objetividad en el que las cosas se presentan para su tratamiento teórico.

Entonces, queríamos plantear una pregunta necesaria: ¿Por qué Marx elige esta desafortunada forma de exposición en *El capital*? ¿Qué necesidad había de “probar” lo que no puede ser sino punto de partida? Acerca del cambio operado en la exposición de *El Capital* respecto de la *Contribución*, cuyo contenido es “resumido” en el primer capítulo de la nueva obra, Marx se expresa del siguiente modo en el “Prólogo” a la primera edición de *El Capital*: “Todo comienzo es arduo, esto vale para la ciencia. La comprensión del primer capítulo será, por lo tanto, lo que traerá mayores dificultades. En lo que concierne al análisis de la sustancia y la magnitud del valor, los he *popularizado* todo lo posible.”⁶¹³ En una serie de cartas hace observaciones del mismo tipo: “La forma será un tanto diferente, más accesible al pueblo hasta cierto punto”⁶¹⁴. “En el primer fascículo [la *Contribución*], la forma de expresión era ciertamente muy poco popular. Esto se debía en parte a la naturaleza abstracta del tema, [...]. Ensayos *científicos* escritos con vistos a revolucionar una ciencia no

⁶¹² MEW 13, p. 17 (último subrayado nuestro).

⁶¹³ MEW 23, p. 11.

⁶¹⁴ Marx, K., “Brief an Lasalle, 15. September 1860”, en: MEW 30, p. 564 y ss.

pueden ser nunca realmente populares”⁶¹⁵. Y: “He creído necesario comenzar *ab ovo* [desde el principio] en el primer libro, es decir, resumir en *un solo capítulo* sobre la mercancía y el dinero mi primera obra [la *Contribución*]. He considerado que esto era necesario, no sólo para que resultara más completo, sino porque incluso las cabezas bien sentadas no comprenden exactamente el asunto; debía producirse, pues, algo defectuoso en la primera exposición, especialmente en el *análisis de la mercancía*”⁶¹⁶. Parece claro, entonces, que Marx introdujo una *popularización y simplificación* en la formulación de la teoría del valor en la primera edición de *El Capital* con respecto a la redacción de la *Contribución*. Habría indicios para sospechar, entonces, que la presentación de la “prueba” de la teoría del valor, que asumen tanto críticos como defensores, responde a esta necesidad de popularización y no tanto al rigor expositivo que la cosa misma requeriría.

Que *El capital* contiene una “simplificación” de la teoría del valor es algo conocido, señalado profusamente por intérpretes como Backhaus⁶¹⁷: desde la “*short outline of the first part*” [breve esquema de la primera parte] en la carta a Engels el 2 de abril de 1858 y el *Urtext*, primeros esbozos conocidos de la teoría del valor, hasta la *Contribución* y las tres redacciones de la misma en *El capital*, Marx introduce cambios en la redacción, encaminándola hacia la presentación de la “demostración” en tres pasos mediante la “deducción” del “tercero común” en la segunda edición, a pesar de haber dicho él mismo que una tal prueba sería una “tautología”. Entonces, ¿por qué esta simplificación? Hasta donde sabemos, nadie ha introducido una verdadera explicación de esto, más allá de apelar a una vaga aspiración a ser mejor comprendido por el público. Nos gustaría proponer una, hasta donde sabemos inédita. Para entender por qué Marx tuvo que simplificar la presentación de la teoría del valor en *El capital*, pensamos, hay que recordar algo que tiene lugar en el intervalo que media desde la publicación de la *Contribución* hasta el *Capital*: la redacción de *Teorías del plusvalor*. Es la mejor demostración y puesta en ejercicio del modo de lectura de Marx de la ciencia que está revolucionando y re-fundando. En este caso, tenemos que referirnos a la discusión con el economista Bailey⁶¹⁸. Bailey había acusado a Ricardo de transformar el valor, que es para él algo relativo (la relación entre dos mercancías en el cambio), en algo absoluto (una propiedad de la mercancía misma). Marx desentraña las confusiones en que se asienta el razonamiento de Bailey, cuya polémica con Ricardo “es

⁶¹⁵ Marx, K., “Brief an Kugelman, 28. Dezember 1862”, en: MEW 30, p. 639 y ss.

⁶¹⁶ Marx, K., “Brief an Kugelman, 13. Oktober 1866”, en: MEW 31, p. 533 y ss.

⁶¹⁷ Lo veremos en el capítulo 2.3 de la sección III.

⁶¹⁸ MEW 26.2, cap. X.3, pp. 167-169 y MEW 26.3, cap. XX.3.d, “Bailey”, pp. 122-167.

importante también para nosotros”. Ciertamente, concede Marx, Ricardo adolece de una comprensión inadecuada del concepto de valor: Ricardo emplea la misma palabra, “relativo”, para designar dos propiedades del valor: uno, que se determina por relación al tiempo de trabajo, y dos, que se expresa en el valor de uso de otra mercancía. Al valor “relativo” en el primer sentido lo llama Ricardo también “valor absoluto”. Ricardo, dice Marx, es incapaz de comprender la relación entre ambas, es decir, es incapaz de comprender la necesidad de la forma-valor como la forma de manifestación del valor⁶¹⁹. Esta determinación del concepto de valor, donde, según Marx, sus diferentes momentos “se manifiestan simplemente de hecho y embrollados”, da pie a las críticas de Bailey, y con razón, pues Ricardo “[...] no se preocupa para nada de investigar el valor en cuanto a la forma – la forma determinada que asume el trabajo en cuando sustancia del valor-, sino solamente de las magnitudes de valor [...]”⁶²⁰.

Ahora bien, lo que de ahí *no* cabe inferir, y es lo que Marx no está dispuesto a hacer *de ningún modo*, es que haya que renunciar al concepto mismo de valor, que es lo que en la práctica hace Bailey. En efecto, Bailey niega el “valor absoluto” como un invento metafísico de Ricardo y sólo acepta el valor relativo en el segundo sentido de Ricardo, esto es, como la expresión en el valor de uso de otra mercancía. Bailey justifica su elección de conceptos señalando un hecho: el valor de una mercancía aparece siempre representado en cierta cantidad de valor de uso de otra mercancía. 1 silla = x oro, zapatos, etc. Vale decir: Bailey disuelve el valor en una relatividad absoluta, en la relación inexplicable y contingente que una mercancía establece con las demás. Escribe Marx: “Tal es el *fenómeno directo*. Y a él se atiene Bailey”⁶²¹. El valor es, ciertamente, una relación: ergo, no puede ser nada distinto de esa relación, razona Bailey. Lo que Bailey *no ve*, dice Marx, es que del hecho de que la mercancía no pueda mostrar su valor inmediatamente, sino que tenga que hacerlo expresándolo mediante otra mercancía, *no puede deducirse que su valor sea algo totalmente contingente y accidental*, la retahíla de cantidades de otras cosas por las que, sin base alguna, se cambia; bien al contrario, siempre se cambia por una cantidad *determinada* de cada una de esas cosas. Hay que entender que, a la vez, la proporción en que las mercancías se intercambian es “la *expresión* de su valor, su valor *realizado*, pero no su valor mismo”, puesto que se expresa en distintos valores de uso. Es decir, que el valor es relativo en el

⁶¹⁹ MEW 26.2, p. 167.

⁶²⁰ MEW 26.2, p. 169. En MEW 23, p. 77, nota 23: “Que por lo demás, a pesar de su propia estrechez de miras, ha tocado puntos sensibles de la teoría ricardiana, lo demuestra el resentimiento con el que le ataca la escuela ricardiana, por ejemplo en la ‘Westminster Review’”.

⁶²¹ MEW 26.3, p. 136.

sentido de que necesita otra mercancía para expresarse y puede hacerlo en cualquiera, pero no lo es porque lo que se altera con esto no es su valor, sino su representación: lo que se representa es, en cada caso, precisamente, el valor.

Pues bien: *creemos que es precisamente para evitar este tipo de conclusiones desafortunadas a partir de la forma de aparición del valor como valor de cambio, propiciada por el concepto insuficiente de valor de Ricardo, por lo que Marx elaboró la famosa “prueba” de la teoría del valor-trabajo en El capital: tras la discusión con Bailey debió parecerle que era preferible elaborar una prueba “escolar” que disolver el propio concepto de valor. De ahí, aventuramos, la exposición en El capital.* Y al leer el texto, parece efectivamente que se trata de una contestación a los argumentos de Bailey. Recordemos que Marx comienza diciendo que el valor de cambio parece ser “algo totalmente accidental y puramente relativo; y un valor de cambio intrínseco, inmenente (*valeur intrinsèque*) una *contradictio in adjecto*”⁶²². Es decir, el valor de cambio parece ser sólo “valor relativo” en el segundo sentido de Ricardo, o sea, expresión en los valores de uso de otras mercancías; Bailey parece tener razón. Pero, a pesar de ello, Marx seguía teniendo absolutamente claro de qué se trataba aquí, incluso cuando se tendía a reducir, como Ricardo, el valor a “tiempo de trabajo cristalizado”: la aparición “relativa” del valor en su forma de manifestación “valor de cambio” *no implica una disolución del concepto del valor*. Y esto lo tenía claro, como hemos visto, ya en *Teorías del plusvalor*: “[...] la relatividad del concepto de valor no queda superada, ni mucho menos, por el hecho de que todas las mercancías, en cuanto valores de cambio, son solamente expresiones *relativas* del tiempo de trabajo social y de que su relatividad no estriba solamente, ni mucho menos, en la proporción en que se intercambian, sino en *la relación que todas ellas guardan con este trabajo social, como sustancia suya*”, punto que Marx recoge también en una nota en *El capital*⁶²³. Y esto es justamente lo que Bailey no ha percibido: por la incapacidad de Ricardo de exponer la forma-valor como manifestación del valor, Bailey llegó a la conclusión de que era absurdo hablar de un “valor absoluto”, como algo propio de la cosa; ahora bien, lo que no vio es que “El problema de [encontrar] una «pauta de valor inmutable» no era, en realidad, más que una manera falsa de expresar la búsqueda del concepto, de la naturaleza del valor mismo, cuya determinación no pueda ser, a su vez, un valor y hallarse, por tanto, sujeta a las variaciones de éste. Y esto era el tiempo de trabajo, el trabajo social, tal como se manifiesta específicamente en la producción de

⁶²² MEW 23, p. 50.

⁶²³ MEW 26.2, p. 169, y MEW 23, p. 77, nota 23.

mercancías”⁶²⁴. De nuevo vemos que el punto donde hay que poner el foco es el “trabajo social”, pero no del modo como lo ponen aquellos que “deducen” el trabajo como fuente del valor partiendo de un intercambio individual, sino atendiendo a la relación que guardan las mercancías como *producto social total* con ese trabajo como un *todo social*. Continúa Marx en *Teorías del plusvalor*:

El error de Ricardo es que sólo se ocupa de la *magnitud de valor*. De ahí que sólo dirija su mirada a la *cantidad relativa de trabajo* que representan las mercancías, que contienen como valores materializados. Pero el trabajo contenido en ellas debe representarse como trabajo social, como trabajo individual enajenado. En el precio, esta representación es ideal. Sólo se realiza con la venta. Esta conversión de los trabajos de los individuos privados contenidos en las mercancías en *trabajos sociales iguales*, representables por tanto en todos los valores de uso, trabajo susceptible de ser cambiado por todo, este lado *cualitativo* de la cosa [...], no aparece desarrollado en Ricardo⁶²⁵.

Es decir, lo esencial es poder comprender el trabajo encarnado en las mercancías como trabajo que, siendo individual, llega a ser social precisamente mediante el intercambio o la venta: *éste es el “lado cualitativo”, no desarrollado por Ricardo, y el núcleo de la teoría del valor de Marx*.

En fin, según nos parece a la vista de estos textos, Marx optó por una exposición más escolar en *El capital* para evitar el peligro de una lectura relativista, como la de Bailey que disolvía el concepto mismo de que se trataba; pero ello no debe hacernos olvidar, como queda más claro en la formulación de la *Contribución*, que Marx no es un ricardiano ingenuo y que una correcta comprensión del concepto de valor según Marx debe pasar por poder explicar su necesaria manifestación como forma de valor y el modo peculiar en que el trabajo se convierte en social bajo condiciones capitalistas, ninguno de los cuales problemas “cualitativos” ha sido planteado por Ricardo ni por los críticos o defensores de Marx que se quedan en el marco de la “demostración” de la teoría del valor en la segunda edición.

En conclusión, creemos haber demostrado que la teoría del valor de Marx no es ante todo ni en primera instancia, sino tan solo acaso a nivel de estrategia argumentativa, una *teoría cuantitativa del cálculo de la magnitud del valor*, sino una *teoría cualitativa del peculiar carácter social del trabajo bajo condiciones capitalistas*. Entonces podemos formular

⁶²⁴ MEW 26.3, p. 132.

⁶²⁵ MEW 26.3, p. 128.

la cuestión principal que plantea la teoría del valor de Marx así: ¿bajo qué condiciones el trabajo privado de los individuos sólo adquiere su carácter social por mediación de las mercancías, es decir, en el intercambio de las mismas? ¿Qué consecuencias tiene eso para la producción social y que peculiaridades presenta frente a otras formas? Por acabar con una formulación de la cuestión que nos parece perfecta, de nuevo de Heinrich:

La exposición de la forma específicamente social del trabajo, tal y como se expresa en las diferentes formas económicas desde la forma-mercancía del producto de trabajo hasta la ganancia y el interés, constituye el verdadero corazón de la teoría marxista del valor-trabajo. Si, por el contrario, se toma la teoría marxista del valor como una teoría cuantitativa de las cantidades de trabajo, cuya tarea principal sería llevar a cabo la prueba de que la ganancia se deja reconducir a una cierta cantidad de trabajo no pagado [...], eso sería tanto como reducir a Marx al nivel teórico de un «ricardiano socialista». Marx, sin embargo, plantea la pregunta, mucho más fundamental, de en qué modo se establece un contexto social coherente en una sociedad de productores *privados*⁶²⁶.

2. 2. La relación inmediata entre teoría del valor y fetichismo.

Pero entonces, como se adivinará fácilmente si recordamos los textos vistos en el capítulo II, *tiene que haber un vínculo intrínseco y esencial entre la teoría del valor y el concepto de fetichismo*. Ya hemos delimitado lo que, a nuestro juicio, forma el núcleo de la teoría del valor de Marx: el plantear la pregunta por el carácter del trabajo social en condiciones capitalistas. Consideremos ahora los siguientes textos.

En una carta a su amigo Kugelmann, Marx comenta lo siguiente a propósito de una reseña negativa sobre *El capital*: “El desventurado no ve que si en mi libro no hubiera el menor capítulo sobre el «valor», el análisis de las relaciones reales que yo hago contendría la prueba y la demostración de la relación de valor real. La palabrería sobre la necesidad de demostrar la noción de valor no descansa más que sobre una ignorancia total, no sólo de la cuestión de que se trata, sino también del método científico”⁶²⁷. Es decir, se sitúa la cuestión perfectamente: la “prueba” o “demostración” de valor, lo que tanto Guerrero como Bohm-Bawerk como la tradición interpretativa consideran el núcleo de la teoría del valor de Marx,

⁶²⁶ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 208. Cfr. MEW 25, p. 648, donde se presenta la ley del valor como ley de distribución del trabajo social.

⁶²⁷ Marx, K., “Brief an Kugelmann, 11. Juli 1868, op. cit.

reposa sobre una “ignorancia total”. Se va a hablar del valor, y el crítico no ha entendido absolutamente nada de lo que Marx ha dicho sobre el tema: no ha entendido que *no* se trata de demostrar que el valor de cambio entre mercancías se reduce a la cantidad de trabajo necesaria para producirlas. Pues bien, ¿qué dice a continuación, cuando pretende aclarar él mismo la clave de su teoría del valor, justamente lo que se le ha escapado al crítico?

Cualquier niño sabe que toda nación se derrumbaría si cesara el trabajo, no digo durante un año, sino aunque no fuese más que durante algunas semanas. Ese niño sabe igualmente que las masas de productos que corresponden a las distintas necesidades exigen diferentes y cuantitativamente determinadas masas de la totalidad del trabajo social. Es *self-evident* [evidente de suyo] que esa *necesidad* de la *distribución* del trabajo social en proporciones determinadas no queda en absoluto suprimida por la *forma determinada* de la producción social: sólo la forma en que se manifiesta puede ser modificada [...]. Y la forma en que se realiza esta distribución proporcional del trabajo, en un estado social en el que la estructura del trabajo social se manifiesta en forma de un cambio privado de productos individuales del trabajo, esa forma es precisamente el *valor de cambio* de esos productos⁶²⁸.

En términos similares se expresa en una carta a Engels:

En realidad, ninguna forma de sociedad puede impedir que *one way or another* [de una forma o de otra] el tiempo de trabajo disponible de la sociedad regule la producción. Pero mientras esa regulación no se realice por medio de un control directo y consciente de la sociedad sobre su tiempo de trabajo -lo que no es posible sino mediante la propiedad social-, sino por medio del movimiento de los precios de las mercancías, seguimos en la situación que tú has descrito de manera muy ajustada en los *Anales franco-alemanes*⁶²⁹.

Es decir, que de lo que *sí* habla la teoría del valor es de *la forma determinada en que se distribuye la masa del trabajo social, presente en todas las sociedades, en la sociedad capitalista: a saber, “mediante el cambio privado de productos individuales del trabajo”*. En efecto, en una sociedad capitalista, en principio hay productores individuales: el modo en que su trabajo privado entra a formar parte de la totalidad del trabajo social, queda validado como tal trabajo, es el intercambio de mercancías en el mercado. Y el hecho de que esa distribución se manifieste mediante intercambio de productos es el valor de cambio de esos productos: es decir, el valor de la mercancía no es sino es el reflejo de la distribución del trabajo social en una sociedad donde el trabajo no pierde su carácter privado sino a partir

⁶²⁸ Ibid.

⁶²⁹ Marx, K., “Brief an Engels, 8. Januar 1868”, op. cit.

del intercambio de dicha mercancía. Esto quiere decir que, en una sociedad capitalista, las relaciones entre individuos y su actividad productiva individual, su trabajo, sólo se establece mediada por objetos; y el intercambio de objetos es la forma de entrar en una relación social.

Este punto queda recogido en otro fragmento de la *Contribución*, al final del análisis de la mercancía. En una sociedad con comercio desarrollado, escribe Marx, y la culminación de ésta sociedad es la sociedad capitalista, donde toda relación entre productos se establece mediante el mercado, existe, obviamente, una división desarrollada del trabajo, es decir, todo tipo de trabajos cualitativamente distintos que producen valores de uso diversos. Esta división del trabajo, como totalidad de esos trabajos específicos, es “el aspecto general del trabajo social contemplado según su lado material.” Pues bien: “El intercambio de mercancías es el proceso en el cual el metabolismo social, es decir, el intercambio de los productos particulares de los individuos sociales, consiste al mismo tiempo en la creación de determinadas relaciones sociales, en las cuales entran los individuos que forman parte de este metabolismo”⁶³⁰. Es decir, en una sociedad capitalista, o de intercambio generalizado, dicho intercambio de producto supone al mismo la creación de relaciones sociales. O, las relaciones sociales en una sociedad capitalista sólo se establecen por el intercambio de productos. Más concretamente, estas relaciones sociales son, desde el punto de vista del valor de uso, la creación de todo de división del trabajo, y, desde el punto de vista del valor, el establecimiento de un trabajo productor de una objetividad específicamente social o mercancías. Este trabajo sólo existe como resultado de la vinculación de los trabajos privados no directamente, sino precisamente por la puesta en contacto de sus productos, vale decir, por el intercambio.

Esto es, entonces, de lo que *sí* se trata en la teoría del valor de Marx. Nos parece claro que en es textos se establece claramente aquel estado de cosas que Marx designa explícitamente en *El Capital* como fetichismo de la mercancía: aquel fenómeno consistente en que una relación social entre hombres toma la forma de una relación entre cosas. Fenómeno que, como hemos visto en la sección II, se adhiere también al dinero y al capital. De aquí que cabe hablar de una teoría completa del fetichismo. Pues bien, como hemos dicho, lo que hace la teoría del valor es plantear la pregunta por *la forma determinada en que se distribuye la masa del trabajo social, que está presente en todas las sociedades, en la*

⁶³⁰ MEW 13, p. 37.

sociedad capitalista, y lo que responde –ver cartas citadas– es que en una sociedad donde el trabajo social se manifiesta sólo en forma de cambio privado, la forma en que se distribuye el trabajo social aparece como valor de cambio de esos productos, esto es, como propiedad de un objeto. Pero entonces, las relaciones sociales de trabajo aparecen como propiedades de cosas: *la teoría del fetichismo no será sino el contenido mismo de la teoría del valor*, la explicación de cómo las relaciones entre hombres pueden llegar a aparecer como relaciones entre cosas, entre cierto tipo de cosas, mercancía, dinero, capital. Lo que dice Marx en *El capital* apoya esta interpretación: “Este carácter de fetiche del mundo de las mercancías surge, como ya hemos mostrado en el análisis anterior, del carácter social idiosincrásico del trabajo productor de mercancías”⁶³¹. A continuación explica cómo los trabajos privados pasan a formar parte del o cuentan como trabajo social sólo a partir y a través del intercambio de sus productos en el mercado. Sólo ahí adquieren los productos una objetividad distinta de su objetividad natural: la objetividad de valor. Sólo ahí se convierten, propiamente, en mercancías. Así, la explicación del fenómeno del fetichismo es la indagación de la forma específica que el trabajo social toma en condiciones capitalistas, y, por tanto, el contenido mismo de la teoría del valor.

Entonces, el vínculo entre teoría del valor y teoría del fetichismo es justamente ese: la teoría del fetichismo es la respuesta a la pregunta de la teoría del valor. Casi sin buscarlo, simplemente exponiendo la teoría del valor, hemos encontrado el fetichismo cumpliendo una función “estructural”, como contenido real y concreto de la teoría del valor, como aquel concepto que perfila los elementos recíprocamente situados que hacen que un modo de producción sea, precisamente, capitalista. La formulación habitual de la teoría del valor, dice Rubin, afirma que el valor de una mercancía depende del trabajo necesario para producirla, pero:

Es más exacto expresar la teoría del valor a la inversa: en una economía mercantil-capitalista, las relaciones laborales de producción entre los hombres adquieren necesariamente la forma del valor de las cosas, y sólo pueden aparecer en esta forma material: el trabajo sólo puede expresarse en valor. Aquí el punto de partida de la investigación no es el valor sino el trabajo; [...]. La teoría del valor-trabajo no se basa en un análisis de las transacciones de cambio como tales en su forma material, sino en el análisis de esas relaciones sociales de producción expresadas en las transacciones⁶³².

⁶³¹ MEW 23, p. 87.

⁶³² Rubin, I. I., op. cit., p. 114.

Se apunta ya aquí al fetichismo como clave de un planteamiento correcto de la teoría del valor de Marx. Y así lo confirma el autor. Una lectura superficial, como la de Böhm-Bawerk –el ejemplo es de Rubin, del que hablaremos inmediatamente-, podría hacer pensar que el valor de uso y el valor de cambio son “propiedades de las cosas”, y se trata de descubrir el trabajo como “origen” de esa propiedad, el valor. Pero “La teoría del valor-trabajo no descubrió la condensación material del trabajo [...] en las cosas que son productos del trabajo; la teoría del valor-trabajo descubrió el fetiche, la expresión cosificada del trabajo social en el valor de las cosas. [...] El trabajo se expresa y se refleja [*sich darstellt*] [en el valor]. [...] Así, lo que se revela es una inseparable conexión entre la teoría del valor de Marx y sus bases metodológicas generales formuladas en su teoría del fetichismo de la mercancía”⁶³³. Por todo ello suscribimos plenamente una afirmación de Rubin que condensa todo lo desarrollado hasta aquí: “La teoría del fetichismo es, *per se*, a base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor”⁶³⁴. Así, el fetichismo es nada menos que “una teoría general de las relaciones de producción en la sociedad capitalista”, y, por poner en juego los elementos básicos y las relaciones entre sí que constituyen la estructura definitoria y constitutiva de la sociedad capitalista, constituye una teoría general de dicha sociedad.

La vinculación entre teoría del valor y fetichismo ha sido trabajada por algunos intérpretes de Marx. Primero hay que citar una obra clásica, los *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, de Rubin. Comienza advirtiendo que la teoría del fetichismo de la mercancía no ha ocupado el lugar que merece en el sistema de Marx: “Pero tanto defensores como adversarios del marxismo han considerado la teoría del fetichismo principalmente como una entidad independiente y separada, que internamente apenas tiene relación alguna con la teoría económica de Marx”⁶³⁵. En cambio, él afirma tajantemente, como acabamos de citar: “La teoría de Marx del fetichismo de la mercancía no ha ocupado el lugar que merece en el sistema económico marxista [...]. La teoría del fetichismo es, *per se*, la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor”⁶³⁶. Para Rubin, la economía política estudia las relaciones de producción específicas de la economía capitalista, lo cual significa la forma social, la estructura económica, y no el aspecto técnico-material del

⁶³³ Ibid., pp. 125-126.

⁶³⁴ Ibid., p. 53.

⁶³⁵ Rubin, I. I., op. cit., p. 53.

⁶³⁶ Ibid., p. 53.

proceso de producción. Pues bien, lo que caracteriza la naturaleza de esa forma de producción, su diferencia específica, es el fetichismo:

Partiendo de un supuesto sociológico concreto, a saber, de la estructura social concreta de una economía, la economía política nos da ante todo las características de esta forma social de economía y las relaciones de producción que son específicas a ellas. Marx nos brinda estas características generales en su «teoría del fetichismo de la mercancía», que podría ser llamada más exactamente una teoría general de las relaciones de producción en la economía capitalista mercantil.⁶³⁷

Rubin ha sabido dar, creemos, el alcance que merece la teoría del fetichismo de Marx. Para él, la teoría del fetichismo, como núcleo de la teoría del valor, tiene un lugar absolutamente central en el sistema de Marx.

Habría que esperar hasta los años 60, con el desarrollo de la “nueva lectura de Marx” en Alemania, para encontrar eco de esta lectura de Rubin y que el fetichismo recibiera el reconocimiento que merece en la economía conceptual de Marx. C. Ruiz, en su introducción a *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx* de M. Heinrich, formula de este modo la nueva forma de enfocar el proyecto teórico de Marx que otorga un lugar central al fetichismo:

La investigación de Marx no tiene como objeto simplemente explicar las relaciones cuantitativas de intercambio en la sociedad capitalista; lo que en ella se presenta es el análisis de la forma en que se constituye el proceso social en el modo de producción capitalista. Este proceso social, mediado por el intercambio generalizado de mercancías, tiene como consecuencia que a las personas se les aparezcan sus relaciones sociales como relaciones entre cosas, de forma que se les presentan como un *poder independiente* de ellas, al que se encuentran sometidas y sobre el que no pueden ejercer ningún control. La mediación material de las relaciones sociales no sólo engendra una determinada forma de dominio de clase, sino que también produce el «fetichismo» que se adhiere a las mercancías, [...].⁶³⁸

Para Heinrich, Marx es ante todo un “crítico del proceso de socialización mediatizado por el valor y por tanto, fetichizado”. La revolución teórica de Marx, para Heinrich, consiste no en la generación de un nuevo conjunto de dogmas de una economía especializada, sino en la crítica de una ciencia entera, así como de la sociedad y formas de conciencia

⁶³⁷ Ibid., p. 49-50.

⁶³⁸ Ruiz Sanjuán, C., “Prólogo. La nueva lectura de Marx”, en: Heinrich, M., *Crítica de la economía política*, op. cit., p. 10.

espontáneas y mistificadas en la que ella tiene lugar (la sociedad burguesa en su conjunto). Respecto de esto, él considera el análisis del fetichismo como “la *differentia specifica* de la teoría del valor de Marx como crítica de la economía política”⁶³⁹.

En esta línea hay que citar también los trabajos de D. Wolf, que trata de presentar la teoría del valor de Marx prestando especial atención a la “contradicción dialéctica” y al fetichismo de la mercancía. En su obra principal *Der dialektische Widerspruch im Kapital*⁶⁴⁰ presenta una interpretación de los tres primeros capítulos de *El capital* a la luz del concepto de contradicción entre valor de uso y valor de cambio, que es para Wolf el “motor” del desarrollo de las distintas formas del valor y de las formas sociales del trabajo. Bajo este punto de vista contempla el apartado del fetichismo de la mercancía, que considera una parte esencial de la teoría del valor. Para Wolf, que Marx comience la exposición de la sociedad burguesa con una relación entre mercancías pensada, teórica, la de la forma valor, en lugar de con el proceso de intercambio real, que es el proceso práctico social más sencillo, se explica por la forma específica de esas relaciones económicas. ¿A qué forma se refiere? “En tanto que las relaciones sociales de los hombres reciben la forma, del modo explicado hasta ahora, de una relación social de productos del trabajo, las relaciones sociales se han autonomizado frente a los hombres, lo que también puede comprenderse como que una inversión real entre sujeto y objeto ha tenido lugar”⁶⁴¹. En una palabra, en tanto hay fetichismo. Así, el fetichismo es para Wolf la forma histórica específica de las relaciones de la sociedad moderna⁶⁴².

2. 3. La forma valor.

⁶³⁹ Heinrich, M., “Reconstruction or Deconstruction”, op. cit., p. 73

⁶⁴⁰ Wolf, D., *Der dialektische Widerspruch im Kapital Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, VSA, Hamburg, 2002.

⁶⁴¹ Ibid., p. 250.

⁶⁴² Wolf tiene otros artículos donde desarrolla un enfoque similar: “Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Ein modernes interdisziplinäres Projekt von Marx und Engels”, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge Karl Marx und die Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert*, Argument Verlag, 2006; “Warenzirkulation und Warenfetisch. Eine Untersuchung zum systematischen Zusammenhang der drei ersten Kapitel des «Kapitals» von Karl Marx”, online: http://www.dieterwolf.net/seiten/warenzirkulation_warenfetisch.html, y: “Wie der Waren- und Geldfetisch den Zusammenhang von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein bestimmt”, online: http://www.dieterwolf.net/pdf/Warenfetisch_Geldfetisch_Sein_Bewusstsein.pdf.

Si los textos que hemos presentado dan una idea precisa de la conexión general, a nivel de contenido, entre la teoría del valor y la teoría del fetichismo, queremos analizar ahora un componente específico de la primera, plasmado en *El capital* en el apartado del capítulo 1 más extenso, difícil y correlativamente ignorado por la tradición marxista, a saber, el apartado de la forma valor “La forma valor o el valor de cambio”⁶⁴³; pues, a nuestro juicio, en este texto se encuentra, *en concreto*, la vinculación explícita de la teoría del valor con el fetichismo y la comprensión de éste como su núcleo y clave interpretativa.

Aquí se hace imprescindible seguir el camino abierto por Backhaus en sus trabajos de finales los años 70, “Sobre la dialéctica de la forma de valor” y “Materiales para la reconstrucción de la teoría del valor de Marx”, que aparecen recogidos, junto con aportaciones posteriores, en el volumen citado *Dialektik der Wertform*. Backhaus se queja, todavía en 1997, de que el estudio de la crítica de la economía de Marx tropieza con varios obstáculos aparentemente irrebasables. Uno de ellos ya lo hemos mencionado: que nadie se ha preocupado aún por tomarse en serio el aviso de Marx en el “Prólogo” de *El capital* de que ha popularizado la exposición⁶⁴⁴, es decir, nadie se ha preocupado por investigar seriamente en qué consiste esta “popularización” con el trasfondo de las múltiples versiones de la teoría del valor en Marx: las tres de *El Capital* (primera edición, apéndice a la primera edición y segunda edición), la de la *Contribución* y la del *Urtext*, así como las cartas que hacen referencia a este asunto, sobre todo el “short outline” del 58⁶⁴⁵. Sin entrar en el detalle de los desarrollos de Backhaus, lo que es innegable es que no puede tolerarse que a estas alturas de recepción de la teoría del valor Marx apenas nadie se haya hecho cargo todavía siquiera de un estudio sistemático del cuerpo textual donde aparece dicha teoría, siendo lo más habitual encontrar burdas paráfrasis o frases descontextualizadas extraídas del texto de la segunda edición. En este sentido, los juicios de emitidos por Backhaus hace 15 años siguen gozando de lamentable actualidad.

⁶⁴³ MEW 23, pp. 62-85. Nos haremos cargo asimismo, naturalmente, del tratamiento de esta cuestión en el resto de textos que componen la crítica de la economía política.

⁶⁴⁴ MEW 23, p. 11.

⁶⁴⁵ Backhaus, G. H., *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 13 y ss. Backhaus expresa el asunto de forma a nuestro juicio algo exagerada en el prólogo de 1997: “Esta tesis general de Marx deja inequívocamente claro que él pretendía la elaboración de una teoría del valor completamente distinta de la académica teoría del valor como teoría del *cambio*, a saber, una teoría dialéctica; y deja ver también distintamente que incluso la teoría del valor popularizada del *Capital* sólo puede entenderse a partir de esta redacción originaria, según la carta del 9 de Diciembre de 1861, la única auténtica”. (Ibid., p. 15). Pero el esfuerzo de hacerse cargo rigurosamente del detalle de las sucesivas redacciones de Marx es encomiable y aún hoy día, más de una década después, en absoluto a ser presupuesto de suyo en los estudios sobre el tema.

Esto, de aplicación generalizada a todo lo que concierne al capítulo primero de *El capital*, es particularmente flagrante en la cuestión del análisis de la forma de valor. Éste fue sistemáticamente olvidado por una buena parte de la tradición marxista y considerado como un “desarrollo dialéctico accesorio” de lo que ya se había demostrado en el apartado 2, el vínculo trabajo-valor. En efecto, se suponía que las tesis relevantes para la teoría del valor se hallaban en los apartados 1 y 2: la distinción valor de uso–valor de cambio y la “prueba” de que el trabajo abstracto humano es la fuente del valor. Esta reducción tendía, naturalmente, a colocar como fin de la teoría del valor la “prueba” o “demostración” de que cuando se intercambian mercancías lo que se está haciendo *en realidad* es intercambiar cantidades de trabajo humano; es decir, se favorecía la consideración de la teoría del valor como una mera teoría de los precios, en la línea de las interpretaciones que hemos reseñado arriba. Una vez hecho esto, se había ventilado la cuestión de las “apariencias” y podía pasarse ya directamente a analizar el intercambio real, efectivo, en el mercado, de las mercancías, acometido en el capítulo II.

La ignorancia de la tradición marxista hacia el análisis de la forma valor tuvo consecuencias desastrosas para la comprensión del fetichismo. Con el olvido de esta sección del capítulo, la 3, se favorecería asimismo la ignorancia del siguiente apartado, el 4, del fetichismo, o se tomaba a lo sumo como accesorio accidental, residuo hegeliano, etc. La ignorancia de la forma valor fue pareja con la ignorancia del fetichismo. Quedaba con ello enteramente en la sombra por qué Marx había dedicado tan sólo 12 páginas a los apartados 1 y 2 y a continuación dedicaba la cantidad nada desdeñable de 36 páginas al análisis de la forma valor y al fetichismo de la mercancía, de las cuales la mayor parte la ocupaba dicho apartado 3. Y se olvidaba cuidadosamente, asimismo, el siguiente párrafo de la primera edición de *El capital*: “Lo decisivamente importante era desvelar la conexión interna necesaria entre forma de valor, sustancia de valor y magnitud de valor, esto es, expresado idealmente, demostrar que la forma valor surge del concepto de valor”⁶⁴⁶. Esto es, “lo decisivamente importante” era mostrar que es parte de la objetividad de valor, del ser valor de una cosa, aprehendido en el concepto de valor, su manifestación, la forma-valor. Esto se repite en la segunda edición: “Nuestro análisis demostró que la forma valor o la expresión de valor de la mercancía surge de la naturaleza del valor de la mercancía [...]”⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ MEGA II/5, p. 43.

⁶⁴⁷ MEW 23, p. 75.

Para decirlo de otro modo: una vez “demostrada” la teoría del valor, expuesto el vínculo cuantitativo entre trabajo y valor, ¿qué aspecto faltaba por explicar que Marx debía considerar importante para la teoría del valor? Quizás aquello que transformaba por entero la faz y el sentido mismos de dicha teoría. Y no debía ser asunto menor, pues el apartado dedicado a la forma del valor se trata de la única parte de un escrito de casi un millar de páginas que Marx reescribió una y otra vez. Veamos, como exigía con toda razón Backhaus, las diferentes versiones del texto.

Tenemos, en primer lugar, el “*short outline*” a Engels del 2 de abril de 1858, es decir, cuando se halla inmerso en la redacción de la *Contribución*⁶⁴⁸. En el *Urtext* o borrador de la *Contribución*, lamentablemente, falta la parte donde debía tratarse de la mercancía, por lo que no podemos conocer el punto de vista de Marx en este texto. Y, finalmente, tenemos el texto publicado en 1859 de la *Contribución*. Pero no acaba aquí. Insatisfecho con la forma de expresión “ciertamente muy poco popular”, debida “en parte a la naturaleza abstracta del tema”⁶⁴⁹, Marx reescribe por entero el contenido del primer borrador publicado de la crítica de la economía política, la *Contribución*, y lo plasma en el primer capítulo de *El Capital*: en la carta que ya citamos, Marx avisa de que cree necesario comenzar *ab ovo*, pues debía haber algo defectuoso en la primera exposición, especialmente en el análisis de la mercancía.⁶⁵⁰ Ahora bien, este nuevo comienzo no es gratis: como vimos al hilo de la discusión con Bailey, según reconoce en el prólogo del *El Capital*, “Por lo que respecta al análisis de la sustancia del valor y de la magnitud del valor, las he popularizado todo lo posible”⁶⁵¹. Para la primera edición de *El Capital*, siguiendo consejos de Engels y Kugelmann divide el desarrollo de la forma valor en apartados y añade un apéndice donde la expone de forma más didáctica⁶⁵². Pero en la segunda edición, no satisfecho con las modificaciones, reescribe de nuevo todo el texto, fundiendo de nuevo el apéndice en el texto principal y manteniendo división por párrafos.

⁶⁴⁸ Marx, K., “Brief an Engels, 2. April 1858”, op. cit.

⁶⁴⁹ Marx, K., “Brief an Kugelmann, 28. Dezember 1862”, op. cit.

⁶⁵⁰ Marx, K., “Brief an Kugelmann, 13. Oktober 1866”, op. cit.

⁶⁵¹ MEW 23, p. 11. Esto lo dice también en una carta a Engels: “mi escrito avanza, pero despacio (...). Será mucho más popular y el método estará mucho más escondido que en la Parte I” (Marx, K., “Brief an Engels, 9. Dezember 1861”, op. cit.).

⁶⁵² Engels, F., “Brief an Marx, 16. Juni 1867”, en: MEW 31, p. 303 y ss. En el prólogo a la primera edición de *El Capital* dice sobre la exposición de la forma valor en el primer capítulo: “Es de difícil comprensión, porque la dialéctica es mucho más precisa que en la primera exposición” (se refiere a la *Contribución*). Aconseja al lector “no habituado al pensamiento dialéctico” que obvie los primeros pasajes en el primer capítulo y pase directamente al apéndice (MEGA II/5, p. 12). Se refiere, según expusimos en supra, sección I, capítulo 3, no a algún tipo de devenir holista de lo Real o el Espíritu, sino a un desarrollo conceptual o argumentación teórica más refinada y precisa.

Esta manifiesta preocupación no deja duda: “La cosa es demasiado importante para todo el libro”⁶⁵³, afirma en una carta a Engels. ¿Qué le resultaba a Marx insuficiente en su primera exposición en la *Contribución*, fruto ella misma ya de repetidas tentativas (cartas, *Urtext*)? Lo confiesa en esa misma carta: “En la primera exposición (Duncker), esquivé la dificultad del desarrollo, no realizando el verdadero análisis de la expresión del valor hasta tanto, una vez desarrollado, aparece como expresión monetaria”⁶⁵⁴. Es decir, en la *Contribución* no consiguió abstraer por análisis la expresión de valor en su forma simple; ni realizó la deducción que lleva a su forma desarrollada, el dinero; ni, por tanto, distinguió suficientemente el análisis de la forma de valor del análisis del intercambio entre mercancías y dinero. De la forma simple del valor diría después en la primera edición de *El capital*: “Esta forma es algo difícil de analizar, precisamente porque es simple”⁶⁵⁵. En lugar de ello, en la *Contribución* había analizado directamente el intercambio, donde la forma valor se halla ya consumada y no analizada. En *El capital*, finalmente, ha superado el escollo: “Aquí se trata de conseguir lo que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, demostrar la génesis de la forma dinero, esto es, el desarrollo de la expresión de valor contenida en la relación de valor de las mercancías desde su figura más simple e invisible hasta la deslumbrante forma dinero. Con ello se desvanece asimismo el misterio del dinero”⁶⁵⁶. Lo dice así también en una carta a Engels:

Estos señores economistas han descuidado hasta ahora esta cosa tan simple, a saber, que la ecuación: 20 metros de tela = un traje no es mas que la base no desarrollada de 20 metros de tela = dos libras esterlinas, y que, por consiguiente, la forma más simple de la mercancía, en la que su valor no está aún expresado como relación con todas las demás mercancías, sino sólo como lo que la diferencia de su propia forma natural, contiene todo el secreto de la forma-dinero, y por tanto, *in nuce* [en germen], en de todas las formas burguesas del producto de trabajo⁶⁵⁷.

¿Cuál es, entonces, la importancia del análisis de la forma valor? Pues que analizando correctamente, es decir, a partir de su forma más simple, la forma valor de la mercancía, se logrará desenmascarar “el secreto”, el “misterio” de la forma-dinero, y con ello de todas las formas burguesas que adopta el producto de trabajo. Marx sitúa en esta sencilla equivalencia, la forma simple de valor, la raíz de la apariencia que encanta y tergiversa el

⁶⁵³ Marx, K., “Brief an Engels, 22. Junio 1867”, en: MEW 31, p. 305 y ss.

⁶⁵⁴ Ibid.

⁶⁵⁵ MEGA, II/5, p. 12.

⁶⁵⁶ MEW 23, p. 62.

⁶⁵⁷ Marx, K., “Brief an Engels, 22. Junio 1867”, op. cit.

mundo capitalista por entero: “el secreto de todas las formas de valor se esconde en esta forma simple de valor. Su análisis ofrece, por ello, la auténtica dificultad”⁶⁵⁸.

Tras algunas explicaciones introductorias sobre el uso de los términos, Marx comienza, en todas las versiones del texto, con el análisis de la forma “simple” de valor. Nos interesa especialmente el momento en que comienza a analizar el *término equivalente*, pues es precisamente el desenmascaramiento de “la apariencia de la forma-equivalente”⁶⁵⁹, o “lo misterioso de la forma equivalente”⁶⁶⁰ lo que proporciona la clave de la apariencia que recubre al valor mismo en todas sus manifestaciones. Es de hecho al hilo del análisis de la forma valor que aparece por primera vez en *El Capital* la expresión “*Erscheinungsform*” [forma de manifestación], como aquella forma de mostrarse una cosa en su existencia efectiva que sin embargo encubre su propio ser⁶⁶¹. El análisis de la forma equivalente, pues, ofrece la clave de lo que luego se desarrollará autónomamente en el apartado 4 sobre el fetichismo de la mercancía, así como valiosas indicaciones sobre el fetichismo del dinero. Veámoslo en las diferentes versiones del texto.

En la versión de la primera edición de *El capital*, en el cuerpo del texto, Marx avisa que contemplará los términos de la relación de valor, “relativo” y “equivalente”, en su sentido cualitativo y no cuantitativo, en la cualidad de forma específica que hace que ambos términos sean lo que son. Comienza con la “Forma primera o forma simple del valor”, por ejemplo, “20 varas de lino=una chaqueta.”⁶⁶² Respecto al término equivalente, destaca que la mercancía que ocupa su lugar, una chaqueta, recibe una nueva forma, la forma de ser inmediatamente intercambiable con el lino: “Tal cual es, de entrada, posee de lleno, en su forma natural “chaqueta”, la forma de un valor de uso intercambiable o equivalente. La determinación de equivalente no encierra solamente el que una mercancía sea en general valor, sino que ella, en su figura cósmica, en su forma de uso, cuenta para otra mercancía como valor y por tanto está inmediatamente allí como valor de cambio para la otra mercancía”⁶⁶³. Es un estado de cosas notable: el equivalente no es sino una mercancía, una cosa con sus propiedades peculiares, su valor de uso; y en tanto que tal, en tanto que cosa,

⁶⁵⁸ MEW 13, p. 63.

⁶⁵⁹ MEGA II/5, p. 42.

⁶⁶⁰ MEW 13, p. 72.

⁶⁶¹ La primera aparición es en MEGA II/5, p. 27, pero ahí tiene un sentido general de la forma en que algo se da. En la p. 30 y ss. aparece en sentido técnico en Marx.

⁶⁶² MEGA II/5, p. 28.

⁶⁶³ MEGA II/5, p. 29.

cosa cualitativa determinada, encarna *a la vez* inmediatamente un valor, es decir, la abstracción descualificada, es esa misma abstracción hecha cosa.

El término equivalente posee así un tipo de objetividad peculiar, un modo de ser en su cosidad peculiar y específicamente diferente del resto de cosas o valores de uso: *una doble objetividad*, a la vez objetividad cósica, natural, cualificada y concreta, y objetividad de valor, social, descualificada y abstracta. Por un lado es valor, consiste sólo en trabajo, “constituye una gelatina de trabajo que ha cristalizado con transparencia”⁶⁶⁴. Para fijar ante la vista el lino como “[...] mera expresión cósica de trabajo humano, uno debe abstraerse de todo lo que la hace efectivamente cosa. La objetividad del trabajo humano, que es él mismo abstracto, sin cualidad o contenidos ulteriores, es una objetividad necesariamente abstracta, una cosa-pensamiento. Así, el tejido se convierte en una quimera [*Hirngespinnnt*]”⁶⁶⁵. Pero, por otro lado, hace Marx una constatación tan simple como esencial: “Las mercancías son cosas”. Dicho de otro modo, “En la realidad efectiva, este cristal es sin embargo muy opaco. Tan pronto como descubrimos trabajo inyectado en él, no encontramos trabajo humano indiferenciado, sino tejeduría, hilado, etc., aplicados, en última instancia, sobre sustancias o materias primas naturales”⁶⁶⁶. Hay que hablar, pues, de una doble objetividad del término equivalente: una objetividad natural y una objetividad de valor.

También en el texto de la segunda edición de *El capital* describe Marx esta doble objetividad del equivalente: un cuerpo natural, un valor de uso, se convierte en la encarnación directa de trabajo creador de valor, abstracto y social. Como decíamos, para poder expresar el valor del lino como “gelatina de trabajo humano”, ha de darse de algún modo una “[...] objetividad que es cósicamente distinta del lino mismo y que es, al mismo tiempo, común a ella y a otras mercancías”. Para poder cumplir esa función, la chaqueta “[...] cuenta como una cosa en la cual aparece el valor, o que en su forma natural, tangible, representa valor.”⁶⁶⁷ Ahora bien, una chaqueta, la cosa-chaqueta, es un mero valor de uso, que en sí expresa tan poco valor como una vara de lino: ¿cómo en su ser-chaqueta es capaz de expresar una propiedad completamente ajena a su naturaleza? Pero, de algún modo, se convierte *de hecho* en la misteriosa encarnación del valor: en su ser-chaqueta es *ya* ser-valor.

⁶⁶⁴ MEGA II/5, p. 30

⁶⁶⁵ Recupera aquí Marx el lenguaje relacionado con lo espectral y lo fantasmático que veíamos en el apartado del fetichismo.

⁶⁶⁶ MEGA II/5, p. 30

⁶⁶⁷ MEW 23, p. 66

Al contrario que la forma relativa, que deja ver que la objetividad de valor no puede ser una propiedad suya, puesto que se refleja en el cuerpo de otra mercancía, en la objetividad de otro ente distinto, la forma equivalente consiste precisamente en que el cuerpo de una mercancía, de una cosa tal y como es sin más, expresa valor, “esto es, posee forma valor por naturaleza,”⁶⁶⁸ es la objetividad de valor como tal. La afirmación es así de fuerte, en su contradicción: esta cosa posee “por naturaleza” la forma valor, una forma social. Ciertamente, tal propiedad solo aparece dentro de la relación de valor en la cual la chaqueta es vinculada como equivalente con otra mercancía. Pero solemos pensar que las propiedades de las cosas, dice Marx, no nacen de sus relaciones con otras cosas, sino que más bien se ponen en ejercicio en ellas. En la producción del lino, por ejemplo, se ha ejecutado una cantidad determinada de trabajo humano. Su valor es meramente el “reflejo objetivo” del trabajo así ejercido, “pero no se refleja en su cuerpo. Se manifiesta, adquiere expresión sensible, mediante su relación de valor con la chaqueta”⁶⁶⁹. Y por eso, “La chaqueta parece poseer su forma de equivalente, su propiedad de intercambiabilidad inmediata, tan por naturaleza como su propiedad de ser pesada o de mantener el calor”⁶⁷⁰.

¿Qué es lo que se juega aquí? Marx va a desvelar, en la propia naturaleza o modo de ser-cosa específico del término equivalente, una peculiaridad que se expresa de diversas formas, y cuya estructura general podemos caracterizar así: una cosa, al hacerse valer como “la encarnación de” algo, se transforma en “la forma de aparición” [*Erscheinungsform*], “la expresión”, “la forma de realización” de ese algo⁶⁷¹. Y, además, ese algo del que es forma de aparición es nada menos que, en cierto sentido, su contrario. Por tanto, cabe rastrear aquí una inversión: una cosa se convierte en la manifestación de algo que es su contrario. Esta estructura la encuentra Marx dada en *tres propiedades peculiares del término equivalente*.

1. La primera manifestación de esta estructura se encuentra en el cuerpo del texto de la primera edición, al hilo de precisar el tipo específico de objetividad del equivalente: un *valor de uso se convierte en la forma de aparición del valor*. “La chaqueta, en tanto se le iguala el lino como valor, mientras que al mismo tiempo se diferencia de ella como valor de uso, se convierte en la forma de aparición del lino-valor en contraposición al lino-cuerpo, [se

⁶⁶⁸ MEW 23, p. 72.

⁶⁶⁹ MEGA II/5, p. 30

⁶⁷⁰ MEW 23, p. 72. Como señala irónicamente Marx, a la mercancía le pasa lo que al hombre, que no llega al mundo con un espejo en la mano o, como filósofo fichteano, diciendo “yo soy yo”, sino que comienza por reflejarse en otros hombres: “Sólo mediante su referencia con el hombre Pablo como su igual se refiere a sí mismo el hombre Pedro como hombre (MEGA II/5, p. 30, nota 18ª).

⁶⁷¹ Las expresiones son de MEW 23, p. 70 y ss.

convierte en] su forma de valor a diferencia de su forma natural”⁶⁷². Mediante esta relación, un cuerpo sensiblemente distinto al lino se vuelve “espejo de su propio ser valor, su propia figura de valor”⁶⁷³. El valor de uso “chaqueta”, dice Marx, se vuelve forma de aparición del valor del lino tan sólo debido a cumple el papel de material inmediato del trabajo abstracto humano: el valor “chaqueta” cuenta como, vale para [*gilt als*] el lino como objetividad sensiblemente tangible del trabajo humano igual, por lo tanto, como valor en forma natural. Y de ahí: “Dado que éste [el lino] es, en tanto que valor, de la misma esencia que la chaqueta, la forma natural “chaqueta” se vuelve así forma de aparición del propio valor del lino”⁶⁷⁴. Esto mismo aparece desarrollado también en el texto del apéndice a la primera edición y en el de la segunda edición, que le sigue muy cerca; y esta vez más claramente delimitado, pues se trata de la primera de las explícitamente enumeradas “Tres propiedades peculiares que resultan de la contemplación de la forma equivalente”⁶⁷⁵. La primera es, pues, precisamente ésta: “El valor de uso se transforma en forma de aparición de su contrario, del valor”⁶⁷⁶. Un valor de uso encarna, cuenta como (*gilt als*), valor. El valor existe efectivamente en su contrario, el valor de uso⁶⁷⁷.

2. Esta estructura de inversión se manifiesta en otra forma, consecuencia de la primera, a saber: *el trabajo concreto se convierte en la forma de aparición del trabajo abstracto*. Como se argumenta en el texto de la primera edición, si el lino se vincula con la chaqueta como trabajo humano encarnado, también debe vincularse a la sastrería que produce a la misma como “la efectuación [*Verwirklichung*] inmediata del trabajo humano”⁶⁷⁸, la “forma de realización del trabajo humano sin más”⁶⁷⁹. Lo mismo que le ocurre

⁶⁷² MEGA II/5, p. 30

⁶⁷³ MEGA II/5, p. 631.

⁶⁷⁴ Ibid.

⁶⁷⁵ MEW 23, p. 70, MEGA II/5, p. 632.

⁶⁷⁶ Ibid.

⁶⁷⁷ Esta propiedad la adquiere la mercancía B sólo al ocupar el polo equivalente en la relación de valor: por sí misma, una chaqueta es tan incapaz de expresar valor como cualquier otra cosa. Es un mero valor de uso, pero al vincularse a otra mercancía se convierte en la forma de aparición de su valor. Marx ayuda a intuir esto con la ayuda de un ejemplo. El azúcar, por ser un cuerpo, pesa y es pesado, pero uno no puede encontrar en el cuerpo azúcar su peso; para averiguarlo, tomamos piezas de hierro cuyo peso ha sido determinado previamente. El cuerpo de hierro, tomado como tal, es tan poco forma de aparición del peso como lo es el del azúcar; pero, para pesar el azúcar, la situamos en una relación de pesar con el hierro, y en esta relación, el hierro vale como un cuerpo que no representa nada sino el peso, y enfrentado al azúcar las cantidades de hierro valen como meros *quanta* de peso, formas de aparición del peso. Así como el hierro representa frente al azúcar sólo el peso, representa la chaqueta sólo valor para el lino. Pero aquí acaba la analogía: el hierro representa una propiedad natural de ambos cuerpos, el peso, mientras que la chaqueta representa una propiedad “sobrenatural” de ambos cuerpos: “su valor, algo puramente social” (MEW 23, p. 71).

⁶⁷⁸ MEGA II/5, p. 31.

al producto le ocurre a la actividad: la actividad que lo ha producido, pese a ser un trabajo concreto, ha de tornarse en la forma de aparición del trabajo abstracto humano en general.

3. En el “Apéndice” de la primera edición Marx añade una tercera propiedad del término equivalente resultante de la anterior –la conserva en la segunda, pero mucho más reducido–: *el trabajo privado e individual que produce el equivalente se convierte asimismo en la encarnación del trabajo social en general*⁶⁸⁰. En el “Apéndice” da una explicación más detallada. Las mercancías son productos de trabajos privados. Hay una conexión “material”, real, entre de estos trabajos privados, en la medida en que son miembros de un sistema de división social de trabajo que obedece a un sistema social del conjunto de necesidades a satisfacer. Pero, dice Marx, esta conexión entre los trabajos privados sólo se realiza efectivamente mediante una *mediación*, a saber, a través del intercambio de sus productos. Y por consiguiente, si atendemos a estos productos mismos, “[...] el producto de este trabajo privado tiene entonces forma social sólo en tanto tiene forma valor y por lo tanto la forma de la intercambiabilidad con otros productos del trabajo”⁶⁸¹. Así, el trabajo productor de mercancías, que es privado pero entra en contacto con los demás trabajos con el intercambio, se vuelve social: el trabajo concreto determinado inserto en un producto que posee la forma de intercambiabilidad y por tanto forma inmediatamente social se vuelve él mismo también “trabajo en forma inmediatamente social, es decir, trabajo que posee la forma de la igualdad con el trabajo contenido en otras mercancías”⁶⁸². Así, el trabajo individual se vuelve social.

Volviendo al texto de la primera edición, aquí Marx introduce entonces la cuestión fundamental y la desarrolla más prolijamente que en la segunda edición: “Nos hallamos aquí en la fuente de todas las dificultades que impiden la comprensión de la forma valor”⁶⁸³. *La fuente de todas las dificultades es que la forma valor conlleva una contradicción encarnada y una inversión*. Es relativamente fácil, dice, diferenciar el valor del valor de uso, y el trabajo que forma valores de uso del que forma valor. Cuando uno contempla la mercancía o el trabajo bajo un punto de vista, no lo hace desde el otro. Se trata aquí de “contradicciones

⁶⁷⁹ MEGA II/5, p. 634.

⁶⁸⁰ MEW 23, p. 73. Este aspecto de la forma equivalente también aparece desarrollado en el texto de la primera edición, pero sólo después de haber introducido la tercera forma del valor, esto es, la “segunda forma invertida o vuelta del revés” o “forma de valor general relativa” (en la segunda edición, “forma general” a secas). Cfr. MEGA II/5, p. 41 y ss.

⁶⁸¹ MEGA II/5, p. 635.

⁶⁸² MEGA II, p. 635

⁶⁸³ MEGA II/5, p. 31.

abstractas”, que por sí mismas se escinden separadamente y por ello resulta fácil mantenerlas separadas. Pero el problema comienza con la *forma de valor misma*, esto es, la relación entre dos mercancías. Aquí es donde el cuerpo de la mercancía, el valor de uso, adquiere su nuevo rol, convertirse en forma de aparición del valor: “Es decir, de su propio contrario”⁶⁸⁴. En lugar de escindirse, las determinaciones contradictorias de la mercancía se reflejan la una en la otra⁶⁸⁵. El teórico no puede más que mantener fijo ante los ojos este hecho sorprendente: para presentarse como “aquello que es”, la mercancía debe *duplicar* su forma más allá de sí misma, pues en principio, como cuerpo en sí, es sólo valor de uso, mientras que, recordemos, por su propia definición se trata de un ser bifronte, valor de uso y de cambio. Debe pues adquirir, junto a su forma de bien de uso, su forma de valor. La primera la posee de suyo. La segunda debe adquirirla en el trato con otras mercancías. Pero, ¿cómo convertirla en propiedad cósmica suya, elemento componente de su objetividad? Dado que su propia naturaleza cósmica, la de valor de uso, no puede ser al mismo tiempo objetividad de valor, pues son dos objetividades contradictorias, “debe hacer de otra forma natural, de la forma natural de otra mercancía, su propia forma de valor”⁶⁸⁶. Puede expresar su valor en el cuerpo natural de otra mercancía: x lino *vale* y chaquetas. Puede hacer valer el trabajo inserto en ella como trabajo abstracto encarnado en otra mercancía. Para ello, sólo necesita unirse a otra mercancía como *equivalente*.

La forma equivalente encierra, al ser forma de aparición de su contrario, una *inversión*. El término equivalente, como el relativo, sólo es lo que es en la relación de valor. Ahora bien. El carácter del equivalente no parece poseerlo como resultado de la relación, sino por sí mismo. En palabras de Marx: “Su ser equivalente es por así decirlo, sólo una determinación de reflexión del lino. *Pero parece justo lo contrario*”⁶⁸⁷. Es decir, no parece que la chaqueta puede expresar el valor de lino porque ésta se vincula a ella, sino al revés, parece que la chaqueta posee por naturaleza la propiedad de ser valor y por ello puede el lino vincularse a ella: “El resultado terminado de la relación del lino con la chaqueta, esto es, su forma equivalente, su determinidad como valor de uso inmediatamente intercambiable, parece pertenecerle también cósmicamente, fuera de la relación con el lino”⁶⁸⁸.

⁶⁸⁴ MEGA II/5, p. 32.

⁶⁸⁵ Sobre esta dialéctica de contrarios, Wolf, D., *Der dialektische Widerspruch im Kapital*, op. cit.

⁶⁸⁶ MEGA II/5, p. 32.

⁶⁸⁷ MEGA II/5, p. 34. Cursiva nuestra.

⁶⁸⁸ Ibid.

Éste es el estado de cosas peculiar que Marx quiere hacer notar. Ello sólo es accesible a una investigación que, como la suya, contempla la relación de valor entre dos mercancías desde el punto de vista *cualitativo*, no cuantitativo. El punto de vista cuantitativo solo lleva a descubrir la ley que rige la magnitud de valor, a saber, su dependencia del tiempo de trabajo socialmente necesario. Pero si uno contempla la relación de valor según su cara cualitativa, y ésta es justamente la novedad de Marx, descubre el tipo de objetividad peculiar que posee el término de equivalente, y con ello la naturaleza misma de la relación: “Uno descubre en aquella expresión simple de valor el secreto de la forma valor, y por tanto, *in nuce* [en núcleo], del dinero”⁶⁸⁹. Marx ha logrado lo que no consiguió en 1859: aislar el estudio de la forma valor en sí de su forma desarrollada, el dinero, y estudiar autónomamente este germen, cuya correcta aprehensión contiene la demostración de la existencia del dinero. Este estudio le ha permitido poner ante los ojos “la fuente de todas las dificultades”, el carácter necesariamente contradictorio e invertido de la forma valor como forma de aparición [*Erscheinungsform*].

Sin embargo, advierte Marx, “esta falsa apariencia [*Schein*] aún no está fijada.” Rastrearemos la *fijación de la apariencia* en el camino hacia el desarrollo de la forma dinero. En las dos siguientes formas del valor, la “desplegada” y la “invertida” (“total” o “general” en la segunda edición), se *realiza plenamente* lo que supone para una mercancía cumplir el papel de equivalente, es decir, tenemos presente la “forma” equivalente como tal, en su plenitud. Con ello acontece necesariamente la *fijación definitiva de la apariencia*, de la inversión que conlleva la forma del equivalente: una mercancía, es decir, una cosa, un valor de uso, se convierte en su misma cosidad en la cristalización inmediata del valor y del trabajo abstracto humano, es decir, de una relación social. Aquí se consuma con todo ello aquello que en la forma simple estaba sólo presente de modo “formal y desvaneciéndose”⁶⁹⁰.

En la relación simple, solamente el trabajo productor de lino se igualaba con la sastrería de la chaqueta. En las dos siguientes formas tenemos una serie infinitamente prolongable de mercancías, todas ellas aparentemente mera forma de aparición del trabajo abstracto como tal. Por primera vez tenemos un “cristal de trabajo humano en general”⁶⁹¹. Sólo en la forma general se logra una expresión unitaria del valor, de forma que todas las mercancías aparecen como valor por su sola relación con el equivalente. Ya no se trata,

⁶⁸⁹ MEGA II/5, p. 32.

⁶⁹⁰ MEGA II/5, p. 39.

⁶⁹¹ MEGA II/5, p. 36.

como en las formas I y II, de un equivalente específico en cada caso, sino del equivalente sin más, la encarnación del equivalente en general. Con esta fijación definitiva de la forma valor ocurre, dice Marx, como si junto al león, ciervo, lagarto y todos los demás animales efectivamente existentes que constituyen el reino animal existiera aún otro animal más, a saber, “el” animal como tal y sin más, la encarnación individual de todo el reino animal. Un individuo de este tipo que, en su mismo ser individual incluyera en sí mismo todas las especies de la misma cosa, es un “universal” [*Allgemeines*]. O, decía Marx en una nota al pie, como si un hombre llamado Pablo, de carne y hueso, encarnara en su misma corporeidad la humanidad como tal, fuera “la forma de aparición del *genus* Hombre”⁶⁹².

En segundo lugar, que una mercancía adopte el papel de equivalente general significa que el trabajo que la produce, en su determinidad concreta, es la realización efectiva del trabajo humano, pero justo en la medida en que es un trabajo concreto. En la forma simple de valor daba realmente igual de qué tipo especial fuera la mercancía B: bastaba con que fuera de algún tipo distinto, producto de algún trabajo distinto, que la mercancía A. Pero en la forma equivalente, “[...] este valor de uso, en su determinidad especial, mediante la cual es lino en diferencia con todos los demás tipos de mercancía, café, hierro, etc., se vuelve ahora la forma de valor general de todas las demás mercancías, y por tanto equivalente general.”⁶⁹³ Ya no es un valor de uso cualquiera que encarna el valor, sino *éste* valor de uso, en su cosidad y determinidad.

En tercer lugar, la mercancía, como cosa natural, posee inmediatamente forma social, con lo cual tenemos ya plenamente el fetichismo de la mercancía. En la forma del valor de cambio, las mercancías aparecen las unas para las otras como valores y se vinculan como valores: decía Marx que el valor de una mercancía gana una forma de aparición al vincularse con otras mercancías. Y en tanto valores, las mercancías son expresiones de la misma unidad, trabajo humano. Esta sustancia común es su sustancia *social*, puesto que es precisamente al vincularse como valores que las mercancías dejan atrás su carácter privado. En efecto, “valor”, hemos visto, no es sino la expresión cósmica de un trabajo que sólo llega a convertirse en social mediante el intercambio de bienes (cfr. *supra*, tercera propiedad de la forma equivalente). Así, al vincularse las unas con las otras en una relación de intercambio, se vinculan con ello, en ese mismo movimiento, al trabajo abstracto humano. Y es esto justamente lo que las convierte en mercancías: mientras permanezcan vinculadas a

⁶⁹² MEGA II/5, p. 30, nota 18 a.

⁶⁹³ MEGA II/5, p. 38.

necesidades humanas, aunque sean sociales en el sentido de satisfacer las necesidades de otros que aquellos que las produjeron, no dejan de ser meros objetos de uso. La forma valor, esto es, su intercambiabilidad, es la forma social de las mercancías⁶⁹⁴.

Todo esto ya lo sabíamos desde las dos primeras secciones del primer capítulo. Ahora bien, en el cuerpo del texto de la primera edición, Marx da un paso esencial que recoge esta anticipación del vínculo entre teoría del valor y del fetichismo que venimos anunciando ubicada en el análisis de la forma de valor. Hemos dicho que la forma valor era la forma social de las mercancías⁶⁹⁵. Esto es, precisamente, el fetichismo: una relación social se torna forma de un objeto natural. Un poco más adelante se refiere a esto como “[...] la apariencia de que la forma equivalente de una mercancía surge de su propia naturaleza cósmica, en lugar de ser un mero reflejo de las relaciones de las otras mercancías”⁶⁹⁶; y afirma que se fortalece con el desarrollo del equivalente individual al general. La apariencia de que lo que es efecto de las relaciones con otras mercancías, y por ende de diversos trabajos, es una propiedad natural de la cosa, es rigurosamente el estado designado por Marx como fetichismo⁶⁹⁷. Es esto lo que Marx quiere expresar, creemos, con la a veces poco comprendida afirmación de que la contradicción interna contenida en la mercancía entre valor de uso y valor de cambio se presenta [*darstellt*] en una contradicción externa. La contradicción externa lo es entre una mercancía que juega inmediatamente sólo como valor de uso y otra sólo como valor de cambio, o, dice Marx, “[...] ambas determinaciones contradictorias de valor de uso y valor de cambio se reparten polarmente entre las mercancías.”⁶⁹⁸ En la expresión de valor, el término equivalente en una relación de valor encarna en su corporalidad, como hemos visto, el

⁶⁹⁴ “Solamente lo que convierte los meros objetos de uso en mercancías puede vincularlos uno a otros como mercancías y por lo tanto ponerlas en una relación social. Pero esto es su valor. La forma en la cual se hacen valer como valores, como gelatinas de trabajo humano, es por lo tanto su forma social. Forma social de las mercancías y forma valor o forma de intercambiabilidad son, por lo tanto, una y la misma cosa”. MEGA II/5, p. 38.

⁶⁹⁵ “Si la forma natural de una mercancía es a la vez su forma de valor, entonces esta posee la forma de intercambiabilidad inmediata con otras mercancías y, con ello, forma inmediatamente social.” MEGA II/5, p. 38.

⁶⁹⁶ MEGA II/5, p. 42.

⁶⁹⁷ MEGA II/5, p. 42. Como señala Heinrich, esta “fijación de la apariencia” no se trata explícitamente más en el análisis de la forma valor en la segunda edición, si bien se menciona (MEW 23, p. 82 y nota 24) que en la forma de equivalente general se oculta el carácter contradictorio de la forma equivalente: aunque obtiene la forma de intercambiabilidad general sólo porque las demás no la tienen y en vinculación con ellas, parece que es una propiedad de la mercancía y que cualquiera podría tenerla (Heinrich, M., *¿Cómo leer El capital de Marx?*, op. cit., p. 260). De aquí, como en muchas otras ocasiones, la necesidad *irrenunciable* de tener simultáneamente ante los ojos el conjunto de las redacciones distintas de Marx de la misma cuestión.

⁶⁹⁸ MEGA II/5, 639.

carácter mismo de valor y producto de trabajo abstracto humano, y por ello contiene la clave del fetichismo.

Este vínculo entre forma equivalente y fetichismo que hemos querido rastrear a lo largo de las diversas redacciones de la forma valor lo señala el propio Marx explícitamente en algunos momentos puntuales. En la segunda edición, un texto que ya hemos citado a propósito del fetichismo del dinero, menciona explícitamente “lo enigmático de la forma de equivalente”, que es precisamente el fenómeno aparentemente inexplicable de que un burdo valor de uso tenga la propiedad cuasi sobrenatural de encarnar una objetividad social, esto es, el fetichismo⁶⁹⁹. Pero es en el “Apéndice” a la edición primera donde Marx ofrece la formulación más explícita del vínculo entre teoría del valor y fetichismo en el marco del análisis de la forma valor. Uno de los epígrafes que Marx añade a los párrafos para facilitar la lectura se refiere a una “Cuarta propiedad de la forma equivalente”, y reza: “El fetichismo de la forma mercancía es más evidente”. Y dice:

Este carácter de fetiche se muestra de modo mucho más decidido en la forma equivalente que en la forma de valor relativa. La forma de valor relativa de una mercancía está mediada, a saber, a través de la relación con otra mercancía. Mediante esta forma de valor se expresa el valor de la mercancía como algo completamente diferenciado de sus propio ser sensible. Asimismo está contenido aquí que el ser valor es una relación extraña a la cosa misma, y, por ello, su relación de valor con otra cosa sólo puede ser la forma de aparición de una relación social escondida tras ello. Al contrario con la forma equivalente. Ella consiste precisamente en que la forma natural o corpórea de una mercancía vale inmediatamente como forma social, como forma de valor para otra mercancía. Dentro de nuestro intercambio, el poseer forma de equivalente aparece así como una propiedad natural-social de una cosa, como una propiedad que le conviene por naturaleza; en consecuencia, así como está allí sensiblemente, así también parece pertenecerle el ser inmediatamente intercambiable con otras cosas. Como dentro de la expresión de valor de la mercancía A la forma de equivalente conviene por naturaleza a la mercancía B, esta forma parece pertenecerle también fuera de esta relación, por naturaleza.⁷⁰⁰

Ésta es la primera aparición del término “fetichismo” referido al carácter de las relaciones de producción y no al pensamiento burgués. En la redacción del texto principal, aparece a continuación del análisis de la forma valor, como en la segunda edición, sólo que sin la división en epígrafes, y con algunas diferencias mínimas de redacción, aunque,

⁶⁹⁹ MEW 23, p. 72.

⁷⁰⁰ MEGA II/5, p. 638.

curiosamente, no emplea Marx el término de fetichismo, sino que habla de “el carácter místico de la mercancía”⁷⁰¹. Como decíamos, Marx decide en la segunda edición fundir el texto principal y el apéndice y elaborar un nuevo capítulo dividido en subapartados. En éste, al contrario que el apéndice, el fetichismo recibe su propio subapartado en el capítulo I, el subapartado I. 4 titulado “El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto”, que recoge, aumentado, lo dedicado al fetichismo en el cuerpo del texto de la primera edición. Esto tiene, naturalmente, la ventaja de ofrecer más espacio al análisis detenido del crucial fenómeno. Ahora bien, por el contrario, quizás difumina la conexión interna y orgánica con el resto de los análisis del capítulo, especialmente con el de la forma valor, lo que mostraba con claridad la estructura del apéndice, al colocar el fetichismo directamente como una propiedad más perteneciente al término equivalente de la relación de valor. Por último, como ya explicamos en II.1, en la *Contribución*, Marx coloca el fenómeno del fetichismo a continuación de la explicación del trabajo social, dejando así ver su unión con los conceptos de valor y trabajo. De aquí, no podemos dejar de repetirlo, la necesidad para todo estudioso serio de Marx de tener perfectamente asumidas y comprendidas las diferentes ediciones del texto. En este punto, creemos haber mostrado suficientemente que el análisis de la forma valor es un punto estratégico clave para asentar la conexión intrínseca entre teoría del valor y fetichismo⁷⁰².

Capítulo 3. Teoría del plusvalor y mistificación.

Una vez expuesto el vínculo indisociable entre teoría del valor y fetichismo, tenemos que abordar ahora la rúbrica bajo la que subsumimos el resto de la obra de la crítica de la economía política: una “teoría del plusvalor”. Habremos de mostrar que a la realidad que mienta dicha teoría, esto es, el plusvalor y su producción efectiva, le es constitutivo su estructuración según ciertas formas aparentes: que, dicho de otro modo, la teoría del plusvalor de Marx contiene como parte indisoluble de la misma el análisis de las formas fenoménicas tergiversadas que se manifiestan en la superficie de la sociedad capitalista.

⁷⁰¹ MEGA II/5, pp. 44-51.

⁷⁰² Es también la lectura de D. Wolf: “En la medida en que un producto de trabajo o el valor de uso de la mercancía que es equivalente general vale como encarnación del trabajo abstracto-humano y, en esa forma, del trabajo social-general, a los hombres se les enfrentan sus propias relaciones sociales (‘sujeto’) en la forma de un objeto extraño y ajeno (‘objeto’) a estas relaciones”. (Wolf, D., *Der dialektischen Widerspruch im Kapital*, op. cit., p. 250).

A nivel interno del texto de Marx, entonces, la cuestión queda planteada de este modo: la “teoría del plusvalor” de Marx, que ocupa desde la sección segunda, “La transformación del dinero en capital”, hasta la 6, “El salario”, es decir, prácticamente lo que resta del libro I, ¿en qué relación se encuentra con las formas aparentes que Marx va desgranando a lo largo de todo *el Capital*, especialmente en el libro III? Tendremos que discutir para ello las interpretaciones extendidas de la teoría del plusvalor de Marx, que le asemejan a Ricardo. Pocos autores, en cambio, se ocupan de las formas de mistificación y su expresión última en la Fórmula Trinitaria: cuando lo hacen, como ya señalamos en el capítulo anterior, tienden a subsumirlas bajo el fetichismo. Es el caso de J. Rehmann:

A medida que el análisis de la crítica de la economía política asciende desde la mercancía al dinero, y luego a la mercancía de la fuerza de trabajo, el salario, el capital y la renta, el concepto de fetiche permanece también una parte constitutiva, hasta que la ‘reificación’ y ‘mistificación’ del modo capitalista de producción se completa finalmente en la ‘fórmula trinitaria’ [...]. La combinación de ‘reificación’ y ‘mistificación’ muestra el análisis del fetichismo de Marx trata de comprender diferentes fenómenos en su interconexión: [...],

a saber, el poder del mercado, la naturalización de lo social y la servidumbre voluntaria⁷⁰³. Asistimos, una vez más, a una inflación del concepto de fetiche, que pasa a englobar tanto la cosificación como la mistificación, y a una falta de diferenciación entre las formas de apariencia. Si hemos mostrado el vínculo interno del fetichismo con la teoría del valor, haremos lo propio a continuación con la mistificación y el plusvalor. Para ello, primero discutimos una cierta interpretación de la teoría del plusvalor de Marx.

3. 1. Marx, investigador del plusvalor: ¿el descubridor del secreto ricardiano o un teórico de las formas de aparición?

Pasemos a preguntarnos ya por la teoría del plusvalor de Marx, para luego, en el apartado siguiente, dilucidar su relación con la mistificación. El espacio de investigación y las condiciones y límites que dibujan la pregunta de Marx por el plusvalor quedan establecidos a partir de la solemne proclamación del lema en la sección segunda de *El capital*: “El secreto que envuelve la producción de plusvalor ha de ser, finalmente, desvelado”⁷⁰⁴. Y ello no en general, sino cumpliendo ciertas condiciones: “El capital debe nacer y a la vez no nacer en la

⁷⁰³ Rehmann, J., “Ideology Theory”, en: *Historical Materialism* 15, 2007, p. 213.

⁷⁰⁴ MEW 23, p. 189.

esfera de circulación”⁷⁰⁵; es decir, ha de poder ser posible explicar la producción de plusvalor sin violar la ley de intercambio de equivalentes entre mercancías. Bien, como es sabido, Marx desentraña con éxito este “secreto del plusvalor” según las condiciones establecidas del problema. Este es un primer paso del análisis: el descenso de una apariencia a su razón de ser, de una disolución de una forma de aparición a favor de la revelación de sus condiciones de posibilidad; como vimos, para ello era necesario abandonar “la ruidosa esfera de la circulación, visible a todos” para descender a “los ocultos talleres de la producción.” Podemos aceptar, entonces, que esto constituye el primer planteamiento de Marx de la cuestión del plusvalor. Ahora bien, ¿queda con esto bien aprehendida la aportación de Marx sobre este concepto? Exponemos primero las lecturas que consideran que sí, para añadir a continuación nuestro punto de vista.

3. 1. 1. El secreto del plusvalor. De la apariencia al fundamento.

Al juzgar por el lugar que se le suele otorgar en la historia de la economía, parece que, efectivamente, la teoría del plusvalor de Marx se limita a esas páginas sobre el “secreto del plusvalor” en la sección segunda: la intervención de Marx en la economía política habría consistido en una prosecución de la teoría de Ricardo del valor-trabajo, sazónada con la aportación de una especie de punto de vista “proletario”. Este “punto de vista” le habría permitido descubrir lo que permanecía velado a Ricardo, descendiendo aún más que este a las profundidades de su turbio secreto: la explotación de la fuerza de trabajo –se recoge aquí gustosamente la fórmula amable del Marx humanista, “la explotación del hombre por el hombre”-, como fuente y origen de la riqueza. En suma, Marx quedaría caracterizado como un “socialista ricardiano.”

Este punto de vista ha quedado consagrado por Schumpeter en su monumental obra *Historia del análisis económico*, establecido como manual de referencia en el ámbito de la historia de la teoría económica. En dicha obra, en el apartado dedicado a los economistas clásicos (“de 1790 a 1870”), Schumpeter afirma que, como queda por primera vez instituido en estos autores con total clarividencia, el problema del valor es el “principal instrumento analítico de toda teoría pura”⁷⁰⁶. De aquí es, pues, de donde hay que partir.

⁷⁰⁵ MEW 23, p. 180.

⁷⁰⁶ Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 654.

Entre los economistas clásicos, Schumpeter considera a Ricardo, si no como el primero, pues existen elementos en Adam Smith, sí como el más consciente y claro fundador de una teoría del valor-trabajo: Ricardo habría fijado definitivamente, a partir de varias determinaciones ambivalentes de Smith, la tesis de que el valor es una “cantidad de trabajo contenida en una mercancía”. Así, las mercancías cobran un valor “absoluto”, en el sentido de que éste y sus aumentos, adiciones o disminuciones son claramente cuantificables a partir de una magnitud autónoma, el trabajo, que existe al margen de las relaciones entre mercancías; lo cual era imposible mientras, como sucedía en teorías anteriores, el valor de cambio era simplemente una razón, la proporción en que dos mercancías se intercambian. Ricardo, además, como Marx elaboraría más tarde, ve que el trabajo que “regula” los valores –Marx diría: que constituye valor [wertbildend]– no puede ser un trabajo cualquiera, aleatorio, individual, sino el trabajo que por término medio realizaría un trabajador cualquiera con las condiciones medias de desarrollo tecnológico y cualificación del trabajo en esa sociedad. Es decir, el trabajo creador de valor es “trabajo socialmente necesario.” Schumpeter recorre lo que a su juicio son inconsistencias de esta teoría y razones de su inutilidad explicativa, carencias que derivarían en gran cantidad de “problemas espurios” en la continuación de dicha teoría por parte de los discípulos de Ricardo, para a continuación anunciar que va a exponer algunos elementos básicos de la doctrina del “único gran seguidor de Ricardo, Karl Marx”⁷⁰⁷.

El sistema de Marx se compone, en opinión de Schumpeter, de dos “elementos”: el “elemento económico” y el “elemento sociológico”⁷⁰⁸. Respecto de la filiación del elemento económico en Marx, Schumpeter es inequívoco:

[...] por lo que hace a la teoría pura, hay que considerar a Marx como un economista “clásico”, y más precisamente como un miembro del grupo ricardiano. Ricardo es el único economista al que Marx trata como un maestro. Yo sospecho que Marx aprendió de Ricardo lo que sabía de teoría. Pero todavía más importante es el hecho de que Marx usara el aparato ricardiano: Marx adoptó el planteamiento conceptual de Ricardo, y los problemas se le presentaron en las formas que les había dado Ricardo. Sin duda ha alterado esas formas y ha llegado finalmente a conclusiones muy diferentes. Pero siempre lo ha hecho partiendo de

⁷⁰⁷ Ibid., p. 662.

⁷⁰⁸ Dejamos fuera otros rasgos de la caracterización de Marx que Schumpeter desarrolla en otras obras, a saber, “Marx, profeta” y “Marx, maestro” (cfr. Schumpeter, J. A., “Karl Marx (1818-1883). La doctrina marxista”, en: *Diez grandes economistas: de Marx a Keynes*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 33 y ss).

Ricardo y criticándolo: *el método de Marx en el trabajo puramente teórico es la crítica de Ricardo*.⁷⁰⁹

La tesis es fuerte: la dependencia de Marx respecto de Ricardo no es una mera continuidad superficial en la externalidad de la historia de las ideas, del tipo de la de un mero sucesor en el tiempo que continúa empleando las fórmulas de una época. El parentesco es interno, al nivel de la fisiología de los sistemas de ideas, de su constitución y funcionamiento. Marx piensa con y desde Ricardo: toma de él no sólo sus tesis o sus conocimientos, quizás para modificarlos o revisarlos, sino, lo que es determinante, su entera conceptualización, su forma de plantear los problemas. Marx se serviría, según Schumpeter, de los instrumentos de análisis de Ricardo, de sus conceptos; pero, además de ello, Marx aprendió a pensar y, aparentemente, nunca dejó de pensar, bajo el marco de problematizaciones ricardianas. Marx concebía como problema, como aquello que debía ser explicado, lo mismo que Ricardo había aislado como problemático. A lo sumo, habría dado respuestas diferentes a las mismas preguntas. Así lo sostiene Schumpeter también en otro estudio sobre Marx: Marx es un discípulo de Ricardo, “y esto no sólo por el hecho de que tomase las tesis de Ricardo como punto de partida para su propio razonamiento, sino también –lo cual es mucho más significativo– porque fue precisamente a través de Ricardo como aprendió a teorizar. Siempre se sirvió de los instrumentos analíticos creados por Ricardo, y todos los problemas teóricos que se le plantearon procedían de las dificultades que encontró a lo largo de su profundo estudio de la obra de éste y de las sugerencias para ulteriores investigaciones que de la misma extrajo”⁷¹⁰.

Esta vinculación sería visible, a juicio de Schumpeter, en los tres ejes centrales de la teoría económica de Marx: para Schumpeter, Marx ha aceptado la teoría del valor de Ricardo; Marx ha percibido la discrepancia señalada por Ricardo entre valores y precios de producción y ha tratado de elaborar su relación; Marx ha topado, como Ricardo, con el problema del plusvalor y, percibiendo su insuficiencia, ha desarrollado su propia teoría de la explotación. Como ya hemos anunciado, la teoría del valor era en la lectura de Schumpeter la piedra angular de las teorías de los economistas clásicos, en los cuales Marx se incluye para este autor. Por lo que se refiere a la de Marx, Schumpeter afirma sin ambages que “su teoría del valor es la misma que la de Ricardo”⁷¹¹. La “tesis en sí” de ambos autores sería la

⁷⁰⁹ Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico*, op. cit., p. 445.

⁷¹⁰ Schumpeter, J. A., “Karl Marx (1818-1883). La doctrina marxista”, op. cit, p. 66.

⁷¹¹ Ibid., p. 67.

misma: el valor de toda mercancía es proporcional a la cantidad de trabajo socialmente necesario contenido en ella, trabajo simple según la media social de cualificación, y medido en horas. Marx, en una argumentación similar a la de Ricardo, llegaría a esta conclusión al preguntarse por lo que hace homogéneas en algún sentido las mercancías que, en cuanto a su valor de uso, son completamente heterogéneas. Schumpeter se refiere a esta teoría como “teoría del valor-cantidad de trabajo”, subrayando que lo esencial de la misma es la argumentación que conduce al descubrimiento del valor como “sustancia común” entre dos mercancías que se intercambian y la posibilidad de determinarla cuantitativamente a partir de la medida del trabajo.

Ricardo y Marx, continúa, habrían enfrentado el mismo problema de explicar la valorización de los agentes naturales o de las mercancías resultado del capital ya producido donde intervienen máquinas y materias primas: es decir, el problema de la valorización de lo que no es producto directo del trabajo. Schumpeter reconoce que el tratamiento del problema es más exhaustivo en Marx que en Ricardo, y que aquél introdujo aportaciones muy importantes a la teoría del capital (distinción entre capital constante y variable, concepto de estructura orgánica del capital.). Pero la dificultad esencial con la que tropezaba Ricardo no era ésta, sino que su ley del valor así formulada entraba claramente en contradicción con ciertos hechos económicos: los precios reales por los que se vendían los productos no coincidían con sus valores. Se trata del problema de la “transformación de valores en precios”, o de “desviación de precios respecto de los valores”. Ricardo y Marx sacaron consecuencias distintas del hecho de esta contradicción. Para Ricardo, se seguía de ella que la ley sólo podía ser una aproximación, y que de hecho, en la realidad económica efectivamente existente, los valores serán alterados y transformados en precios: el problema es el cálculo de los valores o precios, siendo ambos la misma cosa. Para Marx, en cambio, esto no es una razón suficiente para abandonar la teoría del valor: el valor es siempre resultado del trabajo, y el problema es probar como los valores absolutos, sin ser modificados, se desplazan entre unos y otros de modo que al final las mercancías no se vendan a precios proporcionales a esos valores. Los valores no se alteran, sino que se redistribuyen dando lugar a precios que han de ser calculados con sus propias fórmulas.

Por lo que respecta a la explicación de la explotación, Schumpeter cree que la solución de Marx tiene el mérito de entrar en el campo de la argumentación científica por su rigor argumentativo, pero que en última instancia no es sino una interpretación del sentimiento de “frustración y explotación” de las masas y no logra resolver “los problemas suscitados por

la discrepancia entre la teoría del valor-trabajo y los hechos comunes de la realidad económica” como la competencia o las diversas tasas de beneficio, siendo a su juicio la solución de Marx de la creación de una tasa media de ganancia de ese tipo de “problemas espurios” que se presentan siempre que se intenta manejar una teoría poco sólida⁷¹².

Vemos que, a juicio de Schumpeter, por lo que respecta a sus “elementos económicos”, el núcleo con peso teórico en Marx es una “teoría del valor-cantidad de trabajo” que no añade esencialmente nada a la de Ricardo. Lo demás son para Schumpeter meros problemas técnicos⁷¹³ que se resuelven, con mayor o menor éxito, con sus correspondientes expedientes técnicos: aportación de nuevas fórmulas sobre la composición orgánica del capital, el cálculo de precios de producción o de la tasa de ganancia, respectivamente. En ninguno de estos puntos habría introducido Marx avance conceptual alguno, ni habría problematizado el punto de partida o el planteamiento de las cuestiones de su predecesor. En lo económico, por tanto, Marx es para Schumpeter un alumno aplicado de Ricardo.

La aportación más o menos original de Marx vendría a partir de aquí. Una vez que Marx había recibido y preservado, según Schumpeter, el sistema conceptual de Ricardo y su problematización de las cuestiones económicas, le habría añadido su peculiar orientación “ideológica”: el elemento “sociológico” del pensamiento de Marx. Este elemento, para Schumpeter, “no es ni objetivamente nuevo ni subjetivamente original”. Marx habría tomado sus conceptos acerca de la relación entre capital y trabajo de la “literatura radical” de la época, de forma que Schumpeter asiente a la designación de la doctrina marxista por Mehring como “verbalización de la ideología proletaria”⁷¹⁴. Marx trataría de dar expresión al sometimiento y la esclavización de las masas, aparente ya en este estadio avanzado de la Modernidad. En su célebre retrato de Marx ofrecido en *Capitalismo, socialismo y democracia*, llega tan lejos como a decir que Marx es un profeta y el marxismo una “religión”: para el creyente presenta un sistema de fines últimos que dan sentido a la vida y permiten juzgar absolutamente los acontecimientos; una serie de medios para alcanzar tales fines o criterios de conducta, que implica un plan de salvación; y un paraíso terrenal, situado

⁷¹² Ibid., p. 73 y ss.

⁷¹³ Esto es todavía más claro si se atiende a la integridad de la exposición de Schumpeter, de la cual hemos tenido que dejar necesariamente fuera algunos momentos: en ella, Schumpeter otorga un peso predominante a los elementos exclusivamente técnicos de la teoría de Marx, como la ley del la caída de la tasa de ganancia o la teoría del ejército industrial de reserva.

⁷¹⁴ Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico*, op. cit., p. 444.

más acá de la muerte⁷¹⁵. Marx tuvo, según él, la habilidad de adaptar estos contenidos salvíficos a su época, la época del cenit de la burguesía, en un mundo desencantado y trivial regido por el materialismo mecanicista y el vulgar utilitarismo, la decadencia de la fe como último rayo de esperanza para la clase obrera: “en tal situación, el mensaje de Marx, que prometía el paraíso terrenal del socialismo, venía a representar para millones de corazones humanos una nueva esperanza y un nuevo sentido de la vida”⁷¹⁶. Marx combinó con habilidad inusitada, a ojos de Schumpeter, una formulación de insuperado vigor del sentimiento de opresión y ser maltratado propio de los desfavorecidos y una proclamación de que la solución socialista a esos males era susceptible de prueba racional.

En conclusión, si recogemos lo elaborado de Schumpeter respecto de los “elementos económicos y sociales” de la teoría de Marx, tenemos que Marx es un ricardiano riguroso en lo teórico, animado, en lo social, por ansias de libertad socialista. Marx sería el más grande entre los socialistas ricardianos.

No sería posible empezar a desgranar en cuántos sentidos el retrato de Marx elaborado por Schumpeter es parcial, generalizante, inexacto, trivial o prejuicioso⁷¹⁷. Nos basta con que cumpla nuestro objetivo de ejemplificar ese tipo de lecturas de Marx a las que nos referíamos, lecturas que consideran que Marx es un continuador de Ricardo en cuanto a su teoría del valor que logró penetrar en el “secreto” que a éste se le escapaba gracias a su predisposición de simpatía hacia la explotación del trabajador. En lo esencial, el camino hacia el “secreto” lo habría señalado ya Ricardo: pasando por encima de la abigarrada multiplicidad de mercancías, de sus inconmensurables valores de uso, hasta penetrar en una sustancia común que las iguala a todas, el trabajo. Y al poner el foco en el *trabajo*, actividad y único patrimonio de esa clase por la cual Marx –el corazón de Marx- sentiría una afinidad y empatía previas, no puede sino verse en ella -y Schumpeter insinúa implícitamente que sólo a causa de esos sentimientos del corazón ve Marx lo que ve- una condición de la más horrible, por encubierta y disfrazada de racionalidad productiva y legitimidad jurídica, la más horrible, nuda explotación.

Pero sería desafortunado agotar esta cuestión con una cómoda contraposición entre la estrechez de miras de los economistas especialistas como Schumpeter y una cierta

⁷¹⁵ Schumpeter, J. A., “Karl Marx (1818-1883). La doctrina marxista”, op. cit., p. 33 y ss.

⁷¹⁶ Ibid., p. 35.

⁷¹⁷ Al menos por lo que respecta al “núcleo teórico”, hemos discutido ya en el apartado anterior interpretaciones de la teoría del valor como las de Schumpeter.

profundidad del pensamiento de Marx, inaprensible para tal punto de vista exclusivamente técnico. Tomemos por ejemplo, también porque nos ayudará a plantear ulteriores problemas en los capítulos siguientes, la lectura de Marx y su relación con la economía política que le precede en el clásico *Las palabras y las cosas* de Foucault, una obra que no se caracteriza precisamente por la falta de “punto de vista filosófico” del autor, pero tampoco por su desinformación acerca de la historia concreta efectiva de los saberes de la modernidad. Bien al contrario, esta obra caracteriza su intención en el “Prefacio” como “Un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cual espacio de orden se ha constituido el saber”⁷¹⁸, es decir, qué modalidades de orden han tenido que darse para que los saberes positivos, los conocimientos tal como se nos presentan –la filología, la biología o la economía política– hayan llegado a ser lo que son. Un estudio que quiere sacar a la luz, en fin,

sobre qué *a priori* histórico y en qué elementos de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizás pronto. [...]; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico.⁷¹⁹

Esto implica una doble tarea: ser capaz de abarcar y percibir “el orden” como “la ley interior”, como “la reja de una mirada” que lleva consigo el tablero donde habrán de caer tales o cuales objetos y se definirá qué forma han de poseer para en general poder entrar en sus casillas; pero también introducirse en la minuciosidad con que esos saberes se han ocupado de sus objetos, en los detalles de su fisonomía, en la literalidad de descubrimientos que para nosotros han quedado obsoletos. Por suerte para nosotros, Foucault se ocupa en su libro del saber de la economía política, y esto es una excelente muestra de una lectura de Marx con calado filosófico que, sin embargo, yerra en su apreciación de Marx tanto como Schumpeter al situarlo como mero continuador de Ricardo. Veámoslo.

⁷¹⁸ Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1985, p. 7.

⁷¹⁹ Ibid., p. 7.

Para Foucault, hay que evitar el error de tomar las obras de los autores que en el siglo XVI y XVII empiezan a ocuparse de objetos como moneda, comercio, renta o valor por la unidad anunciada de la futura economía política. Lo que existe entonces es más bien un “dominio general”, una capa estratificada que comprende en sí diversos objetos empíricos, como el valor, el precio, el comercio o la renta. Este dominio del saber es “la riqueza”, el eslabón necesario que traba dichos objetos y les sirve de suelo en la simultaneidad de su análisis. Galiani, Mercier de La Rivière o Boisguillebert no son los torpes teloneros de Smith y Ricardo, que anunciarían balbuceantes lo que la economía política científica, provista de instrumentos analíticos más precisos, se encargaría de “demostrar”. Los conceptos que habitaban el dominio del saber de “las riquezas” no se yuxtapondrían en el gran sistema que constituiría una ciencia, sino que fueron pensados “más bien sobre el suelo de una disposición epistemológica rigurosa y general.”⁷²⁰

Pero en los últimos años del siglo XVIII, una discontinuidad va a irrumpir en el saber occidental, repartiéndose por toda su superficie, para alojarlo en un nuevo espacio. Esta discontinuidad desplazará las positividades y alterará su modo de ser y configuraciones propias; desterrará para siempre a las tierras del error, la quimera y la ignorancia lo que antes era celebrado como conocimiento; las cosas ya no serán percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas de la misma manera, y ya no serán los mismos seres los que se ofrezcan al discurso. Uno de los frutos de esta discontinuidad será el nacimiento de la economía política.

La economía política nace cuando *el trabajo se introduce en el dominio del saber*: “Afirmamos de buen grado que Adam Smith es el fundador de la economía política moderna –podría decirse de la economía, sin más– al introducir el concepto de trabajo en un dominio de la reflexión que no lo conocía aún”⁷²¹. Así, por ejemplo, con su noción de fondo anual Smith remite la noción de la totalidad de la riqueza al trabajo; asimismo, relaciona el valor de uso con las necesidades de los hombres, el de cambio de las cosas con la cantidad de trabajo aplicado para producirlas. Ciertamente, ya en la edad clásica, es decir, antes de la mentada discontinuidad, se usaba el trabajo como medida del valor de cambio. Pero este instrumento de medida era relativo: él mismo se dejaba medir por otra cosa, a saber, las necesidades. Así, el trabajo de un hombre valía la cantidad de alimentos, vestido, vivienda etc., necesarios para mantenerle durante el tiempo en que trabajaba. La razón última del cambio y la medida

⁷²⁰ Ibid., p. 165.

⁷²¹ Ibid., p. 217.

del precio era, en el fondo, la necesidad. Era la necesidad la que medía las equivalencias, el valor de uso era la referencia del valor de cambio. Smith, por tanto, sigue la tradición cuando utiliza el trabajo como medida del valor de cambio. Pero, al hacerlo, desplaza su uso: el trabajo no es en él un mero expediente para remitir el cambio a la necesidad, verdadero motor de éste, sino una recién descubierta

[...] unidad de medida irreductible, insuperable y absoluta. De golpe, las riquezas no establecerán ya el orden interno de sus equivalencias por medio de la comparación de los objetos por cambiar, ni por una estimación del poder propio de cada uno para representar un objeto necesario [...]; se descompondrán de acuerdo con las unidades de trabajo que las hayan producido realmente. Las riquezas son siempre elementos representativos que funcionan: pero lo que representan finalmente no es ya el objeto de deseo, sino el trabajo⁷²².

Es verdad, reconoce Smith, que el motor inicial que pone en marcha el proceso del intercambio, así como su límite, son las necesidades. Pero, en el interior del cambio, la medida que rige en el orden de las equivalencias es de otra naturaleza a la de la necesidad. No esta ligada a los individuos y sus apetencias o su corazón: se les impone desde el exterior, es “su tiempo y su pena.” El “viraje esencial” que introduce Smith es distinguir entre la razón del cambio y su medida, entre lo que se cambia y las unidades que lo descomponen. Como sus predecesores, Smith analiza las riquezas, es decir, los objetos de la necesidad, los objetos de una forma de representación, que se representan a sí mismos en el cambio. Pero en el interior de esta duplicación, en el corazón mismo de estos entes auto-referenciales, Smith descubre, para justamente dar su ley, “un principio de orden irreductible al análisis de la representación”⁷²³. Así, en Smith, la reflexión sobre las riquezas empieza a desbordar el dominio de la representación para dirigirse hacia ese fondo oscuro, medida inagotable, el trabajo: “Indica aún en el vacío la posibilidad de una economía política que no tendría ya por objeto el cambio de riquezas (y el juego de representaciones que la fundamenta), sino su producción real: formas de trabajo y capital”⁷²⁴.

Será Ricardo quien, a ojos de Foucault, venga a consumir esta posibilidad: el trabajo desborda definitivamente el dominio de la representación y se cifra como misión del saber cercar la presencia evasiva de este principio productor. En Smith, el trabajo era una medida constante para los valores de cosas completamente heterogéneas por lo que hace a su valor

⁷²² Ibid., p. 218-219.

⁷²³ Ibid., p. 221.

⁷²⁴ Ibid., p. 221.

de uso; pero él mismo era analizable en días de subsistencia, en las necesidades del hombre. Para Ricardo, la cantidad de trabajo sirve de medida para el valor de una cosa “[...] no sólo porque ésta sea representable en unidades de trabajo, sino en primer lugar y fundamentalmente porque el trabajo, como actividad de producción, es «la fuente de todo valor»”⁷²⁵. El trabajo no se remite al sistema total de equivalencias entre mercancías representantes de la necesidad, sino que él mismo es precisamente su marco de sentido. El valor ya no es signo, sino producto; el trabajo no es índice, sino origen. El valor es proporcional al trabajo no porque el trabajo sea un valor cuantificable como fijo, que era en el fondo lo que sucedía en Smith, sino porque todo el valor tiene su fuente y origen en el trabajo. El trabajo ha desbordado la representación y se ha establecido como su fundamento y realidad originaria: “Los valores, circulando por los mercados y cambiándose unos por otros, tienen aún un poder de representación. Pero toman tal poder, por otra parte, de ese trabajo más primitivo y más radical que cualquier representación y que, en consecuencia, no puede ser definido por el cambio”⁷²⁶. Para el pensamiento clásico, el cambio era el fondo insuperable del análisis de las riquezas; a partir de Ricardo, la posibilidad del cambio se funda en el trabajo; y de ahora en adelante, la teoría de la producción deberá preceder siempre a la de la circulación. En el pensamiento clásico, las positividades, las riquezas en este caso, eran representaciones duplicadas, representaciones que designan, ordenan y componen los deseos, es decir, otras representaciones, para hacer surgir con ello, en un sistema de identidades y diferencias, un orden. Smith representa un cambio en el *interior* de este sistema, una modificación del modo en que dentro de las riquezas, funcionan unos elementos en relación con otros: el trabajo como unidad de medida será el encargado de garantizar la articulación de la positividad, el principio de síntesis entre las representaciones. En cambio, con Ricardo, el trabajo no está situado al mismo nivel que las representaciones que mide, sino, al contrario, las antecede y rige no ya solo como su ley, sino también como su origen. Las positividades modifican su modo de ser: ya no son compatibles con la representación. Se remiten como a su fundamento a un ser originario que la desborda.

Parece que podemos reconocer aquí al Marx de ese cierto retrato como ricardiano. Y, en efecto, Marx hace su aparición en la exposición de Foucault. De lo expuesto hasta aquí que, como vemos concierne a la “teoría del valor”, pasa Foucault a detallar algunas consecuencias concernientes a la relación entre economía e Historia que se funda con esta

⁷²⁵ Ibid., p. 249.

⁷²⁶ Ibid., p. 249.

posición de Ricardo. Marx representa para Foucault tan sólo una alternativa “optimista” a este cuadro general de Ricardo, una alternativa que no introduce desplazamiento alguno en el espacio de su pensamiento: “Pero poco importa sin duda la alternativa entre el «pesimismo» de Ricardo y la promesa revolucionaria de Marx. Tal sistema de opciones no representa sino las dos maneras posibles de recorrer las relaciones de la antropología y de la Historia, tal como las insta la economía a través de las nociones de escasez y trabajo”⁷²⁷. Dado el dominio de saber de la economía política como horizonte fijado de ordenación de seres empíricos a partir del esquema rector del trabajo como origen, la posición de Marx es tan sólo una *toma de partido*. Se comprende, dice Foucault, como al nivel de la opinión las elecciones se han distribuido hacia uno u otro lado. Pero esto son solo “diferencias derivadas”. Una toma de partido en la arena de la teoría como práctica, podríamos decir. Pero por lo que concierne a la teoría como tal, de pleno derecho, no hay diferencia:

En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías «burguesas» de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical de la Historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retoma de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo, la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y han dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua.

Como puede constatar en estas líneas, Foucault renuncia a cualquier viso del cuidado que habitualmente le es propio e identifica Marx con marxismo, teoría del valor con Filosofía de la Historia, herencia de Marx con “economía revolucionaria del siglo XIX”; amén de caer presa de forma completamente gratuita e incomprensible en quien, como él, es el teórico por excelencia de la destrucción de las dualidades oposicionales que marcan el pensamiento occidental, en la tradicional contraposición entre saber o teoría “objetiva”, “neutral”, y práctica o “toma de posición” “subjetiva”. Palabras hijas –o esclavas– de su contexto, de su tiempo, de esos debates algo mezquinos y posiciones enconadas. Como él

⁷²⁷ Ibid., p. 256.

mismo sabía muy bien, la práctica y la especulación pura reposan sobre un mismo saber fundamental, un saber oscuro que, presupuesto en las prácticas, no quiere darse a la manifestación de un discurso, cuyas necesidades son idénticas a las de las especulaciones aparentemente alejadas de la realidad: “En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente e investida en una práctica.”⁷²⁸ Quizás Foucault fue portavoz de esta *episteme* de su época cuando hablaba así de Marx.

Pero no nos importa demasiado, porque en cualquier caso podemos recoger una caracterización de Marx que coincide en sus resultados con la de Schumpeter, pero de enorme calado filosófico, lo que nos permitirá en los capítulos siguientes sacarle mucho provecho. Marx sería, en suma, como ricardiano –al margen de las “tomas de partido”–, el teórico que ha abandonado la esfera de las representaciones o la trama de mercancías en circulación para encontrar su razón de ser en un espacio que no se manifiesta, un trasfondo oculto: el trabajo. Recordemos el pasaje clave del cambio de enfoque al final de la sección segunda, en trance de comenzar el desentrañamiento del secreto del plusvalor: se abandona la ruidosa esfera de la circulación, visible a todos, luminosa y resplandeciente en su proclamación de los derechos sagrados del individuo y del hombre, para acceder al lúgubre taller de la producción de capital. Descenso, pues, de la superficie visible al agujero invisible. Disolución de la apariencias en un fundamento y origen común. La aportación teórica idiosincrásica de Marx, aunque no se mencione explícitamente aquí, consistiría, naturalmente, no sólo en explicar qué es el valor de las mercancías, lo que ya había logrado Ricardo, sino además, cómo es posible que la producción de mercancías sea al mismo tiempo producción de plus-valor.

¿Encaja entonces Marx en este retrato realizado por Schumpeter y Foucault, de ricardiano temerario que se atreve a descender desde las apariencias hacia los talleres ocultos de la producción para desentrañar su fundamento, el secreto más celosamente guardado? Hay que conceder que esto tiene fundamento y recoge algo de cierto en la exposición de Marx. Ciertamente, Marx desentraña este secreto, y lo hace dejando atrás una cierta esfera de fenómenos, de aparición, para descender a lo oculto. Resumimos brevemente la teoría del plusvalor tal como se expone en el libro I, donde podemos

⁷²⁸ Ibid., p. 166.

encontrar lo que se ajusta a lo desarrollado por Schumpeter y Foucault. Hemos de ir a la sección segunda del libro I, donde se presenta por primera vez “la forma del capital”.

Marx no es demasiado claro acerca del sentido de esta presentación. Tan sólo se nos dice que el dinero, como resultado y último producto de la circulación de mercancías – lo cual quedó establecido en el capítulo tres⁷²⁹–, es “la primera forma de aparición del capital”⁷³⁰. No hace falta ir a la génesis histórica del capital: la misma historia, dice Marx, se repite día a día ante nuestros ojos, es decir: también a nivel sincrónico-estructural de ese todo organizado que es la sociedad capitalista percibimos que el capital hace su entrada en el escenario, es decir, en el mercado, siempre como dinero; y es que en principio, el capital es una cantidad de dinero que el capitalista invierte. Hemos de descubrir, pues, qué es eso que tiene que ocurrir para que una cierta cantidad de dinero sea, además de dinero, capital. Pero lo cierto es que Marx no da ninguna indicación más sobre en qué sentido hay que entender este tránsito del dinero al capital, señalando tan sólo que se diferencian por su forma diferente de circulación⁷³¹: la circulación de la mercancía es M–D–M, conversión de mercancía en dinero y reconversión de dinero en mercancía, y la del capital, D–M–D, de dinero en mercancía y mercancía en dinero, comprar para vender⁷³².

Marx parte de las diferentes formas de circulación del dinero y del capital, distinción ya elaborada por los economistas clásicos, para explicar la naturaleza del capital⁷³³: parte de la distinción de Sir James Steuart y Tooke entre el dinero que, en su función de capital, refluye a su punto de partida, y el dinero que, en su función de simple medio de circulación, no lo hace, y la pista de Turgot, quien señaló que los hombres de negocios “compran para vender ... sus compras son un anticipo que vuelve a ellos”, en oposición a la venta para la compra. A partir de aquí, Marx, dice partir de esta forma de circulación y trata de responder: “¿cómo el dinero, esa forma autónoma del valor, se convierte en capital? («conversion into

⁷²⁹ Cfr. MEW 23, pp. 109-160.

⁷³⁰ MEW 23, p. 161.

⁷³¹ MEW 23, p. 162.

⁷³² MEW 23, p. 162. “Encontramos”, “*vorfinden*” en alemán: el término elegido facilita la impresión de que una forma de circulación simplemente aparece al lado de la otra (*vorfinden*), sin tener idea de cómo aparece. Esto ha provocado numerosos desacuerdos en la tradición marxista a la hora de interpretar este tránsito del dinero al capital. Como ya señalamos en II.1., el tránsito del dinero al capital sólo aparece explicitado en la carta del “*Short outline*” y en el *Urtext*. No creemos necesario detenernos demasiado en ello a la luz de lo expuesto en I. 3 sobre el método dialéctico como modo de exposición de un todo articulado y complejo. Cfr. sobre el tránsito dinero-capital Heinrich, M., *¿Cómo leer El capital de Marx?*, op. cit.

⁷³³ Véase la explicación de esta estrategia de exposición en Marx, K., “Brief an Engels, 23. Mai 1868”, en: MEW 32, p. 91 y ss.

capital» es la expresión oficial)”⁷³⁴. Como habían descubierto los economistas clásicos, el orden entre los actos de compra y venta imprime un movimiento específico al dinero: en el momento en que se compra para vender, el dinero funciona ya como capital. Marx añade: “Lo que se oculta tras todo esto es un comportamiento distinto del valor en sí que se presenta en forma monetaria”⁷³⁵.

La estrategia argumentativa de Marx tiene lugar en tres pasos. Primero, utiliza dos figuras para hacer más concreto e intuible cada uno de los movimientos posibles de circulación del dinero, según se trate de M-D-M, “vender para comprar”, o D-M-D, “comprar para vender”: en el primero, el dinero se gasta en una mercancía que sirve al consumo y no retorna; en el segundo, el dinero es punto de partida y de llegada, se invierte sólo para ser recuperado⁷³⁶.

Después, Marx se pregunta qué comportamiento de valor distinto hay en cada caso: en el primero, los extremos son valores uso cualitativamente distintos, uno vende para conseguir oro valor de uso que necesita; en el segundo, ambos son dinero, lo que significa que no hay diferencia cualitativa entre ellos. Por ello, este movimiento parece a primera vista “falto de contenido, porque tautológico”⁷³⁷: cambiar dinero por dinero, 100 libras por 100 libras, parecería una operación inútil, pues son dos cantidades iguales. Y la única forma en que una suma de dinero como cantidad puede diferenciarse de otra es precisamente siendo una cantidad diferente: por tanto, el proceso D-M-D debe su contenido específico no a una diferencia cualitativa de sus extremos, pues ambos son dinero, sino a una diferencia cuantitativa. Y aquí aparecen, en conclusión impecable, las famosísimas líneas: “La forma completa de este proceso es por tanto D-M-D’, donde $D' = D + \Delta D$, esto es, igual a la suma de dinero invertida originariamente más un incremento. A este incremento o al excedente sobre el valor originario lo llamo *plusvalor (surplus value)*”. El comportamiento específico del valor que hemos descubierto, entonces, es que en esta forma de circulación el valor no sólo se conserva, sino que modifica su magnitud, añade un plusvalor o se valoriza. Y este movimiento, dice Marx, lo transforma en capital.

Finalmente, Marx debe ahora preguntar: ¿en qué radica esta diferencia entre los dos? ¿De dónde sale ese plusvalor? Marx responde en dos pasos. Primero, en el apartado

⁷³⁴ Ibid.

⁷³⁵ Ibid.

⁷³⁶ MEW 23, p. 162 y ss.

⁷³⁷ MEW 23, p. 164.

“Contradicciones de la fórmula general”, recapitula los intentos previos de los economistas de dar razón de la fórmula D–M–D’ que resultan insatisfactorios. Estos intentos se clasifican en dos. Uno, los que postulan que el plusvalor nace en la circulación, sea mediante un intercambio de equivalentes –pero “Allí donde hay igualdad, no hay ganancia” (Galliani): aquí suelen esconderse una confusión entre valor de uso y valor de cambio-⁷³⁸, o de no equivalentes –pero si todos venden, por ejemplo, un 10% por encima del valor, no habría ganancia, y lo que ganan como vendedores lo perderían como compradores⁷³⁹, y aunque unos engañen a otros, sólo se repartiría el valor total, no se crearía nuevo valor⁷⁴⁰. Así, la circulación no crea plusvalor, se mire como se mire. Entonces, dos: el plusvalor nace a espaldas de la circulación. Pero fuera de la circulación está sólo el productor con su mercancía. Puede añadirle valor mediante el trabajo, pero no un excedente por encima de su propio valor, es decir, no puede crear un valor que se valore a sí mismo: capital.

Estas conclusiones ayudan a Marx a precisar las condiciones en que debe plantearse la pregunta por el origen del plusvalor: “El capital, entonces, no puede surgir de la circulación, y tampoco puede no surgir de la circulación. Debe, al mismo tiempo, surgir y no surgir de ella”⁷⁴¹. A partir de esto plantea Marx las condiciones de la pregunta a resolver:

La transformación del dinero en capital debe desarrollarse sobre la base de las leyes inmanentes del intercambio de mercancías, de forma que el intercambio de equivalentes sea el punto de partida. Nuestro poseedor de dinero, presente aun solamente como larva de capitalista, debe comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y sin embargo extraer más valor al final del proceso del que introdujo. Su transformación en mariposa debe ocurrir y no debe ocurrir en la esfera de circulación. Estas son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!*”⁷⁴²

⁷³⁸ Véase el argumento de Condillac en Ibid., p. 173 y su repetición por los economistas posteriores (de forma grotesca en Newman, p. 173: “El comercio añade valor al producto, puesto que los mismos productos tienen más valor en las manos de los consumidores que en las de los productores, y éste debe por lo tanto ser considerado literalmente como acto de producción”).

⁷³⁹ En el interior de una sociedad capitalista, todo consumidor ocupa un lugar en la producción, a no ser acaso una minoría excepcional de nobles, terratenientes etc., que como residuos de modos de producción anteriores no explican la estructura del presente.

⁷⁴⁰ “El valor circulante no ha aumentado ni un átomo, tan sólo se ha modificado su reparto entre Ay B. En un lado aparece como plusvalor, lo que en el otro lado es minus-valor, en un lado como plus, lo que en otro lado es menos [...]. La totalidad de la clase capitalista de un país no puede lucrarse a costa de sí misma” (MEW 23, p. 177). Este enfoque macro y global es característico de Marx: disuelve las ilusiones que nacen al contemplar las transacciones individuales, método habitual de la economía burguesa.

⁷⁴¹ MEW 23, p. 180.

⁷⁴² MEW 23, pp. 180-181.

Con esto se ha abierto el camino para que Marx exponga, al fin, su solución. Esto ocurre en dos pasos: en primer momento, Marx postula la solución en los términos posibles según se ha planteado el problema⁷⁴³. El incremento no puede deberse a dinero, que sólo paga equivalentes, ni a la mercancía que se vende, pues sólo se realiza su valor. Debe emanar entonces de la mercancía que se compra en el primer acto, pero no de su valor, puesto que se intercambian equivalentes. Solo puede emanar entonces de su valor de uso. Y aquí la solución:

Para extraer valor del uso de una mercancía, el poseedor de dinero debería ser tan afortunado como para descubrir una mercancía en la esfera de circulación, en el mercado, cuyo valor de uso poseyera la peculiar constitución de ser fuente de valor, cuyo uso efectivo fuera entonces objetivación de trabajo, y por tanto reacción de valor. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado tal mercancía específica – la facultad de trabajo o la fuerza de trabajo⁷⁴⁴.

Ya se ha “probado” que el trabajo es la fuente de valor, esto es, que el valor no es sino la forma objetivada en que toma cuerpo el carácter social del trabajo en condiciones capitalistas. Pues bien: además de ello, y esto es esencial para entender la posibilidad de la valorización del capital, la fuerza de trabajo posee un valor⁷⁴⁵, que en este caso, como en el de cualquier otra mercancía, se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir esta mercancía; en este caso, por la naturaleza peculiar de esta mercancía, ser un organismo vivo, hay que entender por “producción” “dada la existencia del individuo, su reproducción o mantenimiento”⁷⁴⁶ o los bienes de consumo necesarios para mantenerle vivo en unas condiciones normales –determinándose el umbral “normal” social e históricamente-⁷⁴⁷.

⁷⁴³ “Compra y venta de la fuerza de trabajo”, MEW 23, p. 181 y ss.

⁷⁴⁴ MEW 23, p. 181.

⁷⁴⁵ Aquí cita Marx oportunamente el *Leviatán* de Hobbes: “el valor de un hombre es, como el de todas las demás cosas, igual a su precio; y esto quiere decir tanto como se pague por hacer uso de su fuerza” (citado en *ibid.*, p. 184).

⁷⁴⁶ MEW 23, p. 185. El empleo del término “reproducción” de Marx aquí, así como su afirmación de que el coste de vida del trabajador incluye a los “hombres de repuesto, es decir, a los hijos de los trabajadores”, ha suscitado debates en la teoría feminista respecto a la concepción de Marx de la familia y el trabajo doméstico. Una panorámica clásica del problema: Hartmann, H., “El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista”, en: *Teoría y Práctica*, 12-13, 1983.

⁷⁴⁷ “En contraposición a otras mercancías, pues, la determinación de valor de la fuerza de trabajo contiene un elemento histórico y moral. Pero para un determinado país, para un determinado período, el círculo medio de medios de vida necesarios está dado (MEW 23, p. 185).

Llegamos así a la conclusión del capítulo 4. Sabemos tanto como es posible según nuestro punto de partida, la esfera de intercambio de mercancías, acerca del origen del plusvalor. Tenemos ya todos los elementos necesarios para efectuar el cambio de perspectiva que permite el despliegue de la teoría del plusvalor de Marx propiamente dicha, expuesta en el capítulo 5, “Proceso de trabajo y proceso de valorización”. Veamos el notorio pasaje de tránsito a este capítulo, donde se ilustra este cambio de perspectiva:

El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es al mismo tiempo el proceso de producción de mercancía y plusvalor. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, se consuma fuera del mercado o la esfera de circulación. Ahora abandonamos, por tanto, de la mano del propietario de dinero y del propietario de la fuerza de trabajo, esta ruidosa esfera asentada en la superficie y accesible a los ojos de todos, para seguirles a ambos en el camino hacia la oculta sede de la producción, en cuyo dintel se puede leer: *No admittance except on business* [Prohibida la entrada excepto por negocios]. Aquí se mostrará no sólo cómo produce el capital, sino también cómo se produce él mismo. El secreto que envuelve la producción de plusvalor ha de ser, finalmente, desvelado.⁷⁴⁸

En el capítulo 5 se trata de ver las condiciones de lo siguiente: “Él [el capitalista] quiere producir no sólo un valor de uso, sino una mercancía, no sólo valor de uso, sino valor, y no sólo valor, sino también plusvalor”⁷⁴⁹. Con el ejemplo de la producción de algodón hilado⁷⁵⁰, Marx parte de una inversión de 15 chelines para la producción de 10 libras de algodón en 6 horas, de los cuales 3 se destinan al salario, que es lo que cuestan los medios de vida que mantienen al obrero con vida un día. Ahora bien:

El trabajo pasado que se contiene en la fuerza de trabajo y el trabajo vivo que puede suministrar, sus costes diarios de manutención y su gasto diario, son dos magnitudes totalmente distintas. Los primeros determinan su valor de cambio, los otros constituyen su valor de uso. Que sea necesaria media jornada de trabajo para mantener al trabajador con vida 24 horas no le impide en absoluto trabajar un día entero. El valor de la fuerza de trabajo y su valorización en el proceso de trabajo son entonces dos magnitudes totalmente distintas⁷⁵¹.

Esto es lo decisivo, lo que permite al capitalista producir no sólo valor, sino plusvalor: “el valor de uso específico de esta mercancía, ser fuente de valor, y de más valor del que ella

⁷⁴⁸ MEW 23, p. 189.

⁷⁴⁹ MEW 23, p. 201.

⁷⁵⁰ MEW 23, p. 201 y ss.

⁷⁵¹ MEW 23, p. 208.

misma tiene”⁷⁵². El capitalista se limita a emplear el valor de uso que ha adquirido durante el tiempo que ha pagado; el trabajador recibe el valor de su fuerza de trabajo empleada en un día. Que en ese tiempo esa mercancía produzca producto por más valor que el que necesita el obrero para vivir, que el mantenimiento diario de un trabajador cueste media jornada mientras que el trabajador puede trabajar durante un día entero y que por tanto pueda producir el en un día el doble de valor que lo que ella posee, es una suerte para el comprador (el capitalista), pero no una injusticia para el vendedor (el trabajador). Entonces, en nuestro caso, el trabajador encontrará disponibles no 10 libras de algodón, sino 20, que se transformarán en 20 libras de hilado. El capitalista habrá invertido 27 chelines: 20 chelines en algodón, 4 en usos (pues hay el doble de algodón) y 3 en una fuerza de trabajo que pone a trabajar en una jornada de 12 horas. A cambio obtiene un producto de 30 chelines, pues a los 27 chelines se añaden 3, el equivalente de esa media jornada de trabajo añadida que ahora realiza el trabajador. 27 chelines se han transformado en 30. Se ha logrado el artificio, dice Marx: el dinero se ha transformado en capital. Y no se han violado las leyes del intercambio de equivalentes postuladas en el capítulo cuatro: el capitalista ha pagado cada mercancía por su valor. Se ha limitado a consumir el valor de uso de la mercancía que ha comprado, como hace cualquier comprador e mercancías. A continuación, vende el producto obtenido en el mercado por su valor, 30 chelines. El trabajador por su parte ha recibido íntegro el valor diario de su fuerza de trabajo. Esto ha ocurrido, dice Marx, en cierto sentido en la circulación y en cierto sentido no: “Ocurre por mediación de la circulación, por estar condicionado por la compra de la fuerza de trabajo en el mercado de mercancías. No ocurre en la circulación porque esta se limita a iniciar el proceso de valorización que tiene lugar en a esfera de la producción”⁷⁵³. En suma: “Al transformar dinero en mercancías que sirven como materia constituyente de un nuevo producto o factores del proceso de trabajo, al incorporar fuerza de trabajo viva a la muerta objetividad de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pasado, objetivado, muerto, en capital, valor que se valoriza a sí mismo, un monstruo animado que comienza a ‘trabajar’ como si tuviera dentro del cuerpo el amor”⁷⁵⁴.

Tenemos así que la condición de posibilidad de creación de nuevo valor, es decir, de transformación de dinero en capital o creación de un “valor que se valoriza a sí mismo”, es la incorporación de trabajo vivo al trabajo cristalizado en los medios de producción y las

⁷⁵² MEW 23, p. 208.

⁷⁵³ MEW 23, p. 209.

⁷⁵⁴ MEW 23, p. 209. “*Als hätt’ es Lieb’ im Leibe*” [Como si tuviera el amor en el cuerpo] es una cita del *Fausto* de Goethe, parte I, “la taberna de Auerbachs en Leipzig”

materias primas. El nacimiento del plusvalor, entonces, acontece a partir *del intercambio entre trabajo y capital*. Ésta es la estructura de funcionamiento de relaciones de producción que recoge la teoría del plusvalor de Marx: con el presupuesto de la forma-mercancía como forma generalizada de todo lo que hay en general, incluyendo el muy especial caso de la fuerza de trabajo, una cierta cantidad de valor cristalizado en dinero se intercambia por esa mercancía y de esa forma accede al valor de uso de trabajo vivo, al que se le hace funcionar con los medios de producción y materias primas durante más tiempo del que necesita para reproducirse, obteniendo así producto por mayor valor del invertido, que al realizar su transformación en el mercado en la forma cristalizada del valor o dinero arroja mayor valor del que se puso en circulación.

Esto es, en resumen, lo que suele considerarse la teoría del plusvalor de Marx. Los intérpretes que hemos mencionado se dan por satisfechos con designar a Marx como el que lleva a cabo la reducción de la apariencia ubicada en la esfera de circulación a su fundamento real en la oscura esfera de la producción.

3. 1. 2. De lo oculto a su aparición. Hacia una fenomenología del plusvalor.

Pero, les responderíamos nosotros, el camino no está ni muchísimo menos acabado. El secreto del plusvalor está desenmascarado en la sección 3, y todos los detalles de su funcionamiento en las secciones 4 a 6. Entonces, ¿cómo es posible que Marx trabaje febrilmente hasta el final de su vida no ya en otro tomo, sino en dos más? Aparte de las matizaciones que cabe esperar aparezcan en el libro II, que recogen las nuevas determinaciones formales que adquiere el capital en el proceso de circulación, no se pierda de vista que Marx considera oportuno dedicar el tomo más voluminoso al “Proceso total de la producción capitalista”, es decir, presentar todo lo expuesto hasta entonces desde otro punto de vista, el punto de vista: la producción capitalista, cuya esencia ha sido ya aislada en el libro I, ha de ser contemplada ahora desde un cierto punto de vista “total”. ¿Qué significa eso? ¿Qué falta por contar acerca de la producción capitalista una vez que hemos desvelado el secreto del plusvalor?

A nuestro modo de ver, como anunciábamos al principio del apartado, la teoría del plusvalor de Marx es una *teoría del funcionamiento efectivo de las relaciones de producción cuya estructura ha dibujado la teoría del valor*: la clave de cómo ese esquema, según el cual el trabajo adquiere su forma social mediante el intercambio en un mercado, puede adquirir realidad efectiva. Hemos descubierto que faltaba una pieza: sólo encontrando un cierto resorte movilizador, por así decirlo, puede ponerse en obra una realidad estructurada según esas relaciones: el imperativo del capítulo 4, “el secreto que envuelve la producción de plusvalor ha de ser, finalmente, desvelado”, obtiene su respuesta en la compra y venta de la fuerza de trabajo. Esto es la teoría del plusvalor de Marx propiamente dicha. Hasta aquí, nada novedoso.

Ahora bien, nuestra tesis es que quedarse aquí es errar en la comprensión de las pretensiones de la teoría de Marx. Demostraremos que *esta estructura recogida en la teoría del plusvalor no aparece en su realidad efectiva, por así decirlo, tal cual es, inmediatamente, sino que en su propio aparecer simultáneamente se oculta o, dicho de otro modo, aparece de forma necesariamente mistificada y trastocada*. La estructura de producción de plusvalor no aparece inmediatamente, no se deja ver tal cual es, transparente: en su propio aparecer, en su realidad efectiva dada, realmente existente, no aparece tal cual es, se oculta o aparece, y ello por necesidad, de forma mistificada y trastocada. Por ello, los teóricos que reducen a Marx a un ricardiano socialista y le sitúan como un teórico avisado que penetra en el secreto invisible del plusvalor no perciben que con eso sólo acaban de empezar: se trata también de realizar el *camino inverso*, de explicar también la aparición fenoménica de esa relación capital–trabajo, las condiciones de aparición de lo que aparece.

Veremos en el siguiente apartado que, cuando eso se logre, se habrá dado cuenta con ello de las ulteriores formas tergiversadas que adquiere ese fundamento real, la relación capital-trabajo. Esta fenomenología es, pues, peculiar: lo que aparece aparece tergiversado, invertido, sin dejar ver sus propias condiciones. Comenzamos pues por destacar esta parte integrante de la teoría del plusvalor de Marx: la demostración de cómo los términos que constituyen la relación de plusvalor, el trabajo y el capital, en su funcionamiento real y efectivo, se ocultan inmediata e inevitablemente. Su naturaleza, su explicación, su contenido, consiste ya él mismo, de suyo, en la exposición de una inversión, de algo que no aparece tal cual es, pero que no es nada más que esa misma aparición. En fin, que Marx no puede ser simplemente el descubridor del secreto ricardiano, celosamente custodiado por los intereses burgueses y accesible a su mirada escudriñadora de los rincones oscuros donde

se consuma la explotación de clase, porque su tesis acerca del funcionamiento efectivo de la relación de plusvalor consiste en mostrar en qué forma esta relación adopta formas aparentes que la tergiversan. Marx es más bien un *fenomenólogo del plusvalor*, que tiene no que reducir la apariencia a su fundamento, sino explicar las condiciones de que lo que aparece aparezca como lo hace, a saber, tergiversado.

¿Por qué, según Marx, los términos de la relación que engendra el plusvalor, el capital y el trabajo, aparecen por su propia naturaleza de forma tergiversada? De estos términos se ocupan las cuatro siguientes secciones que explicitan la teoría del plusvalor expuesta al final de la sección 2: del lado del capital, la producción de plusvalor (sección 3, 4 y 5, sobre todo la 4); del lado del salario, la sección 6.

Respecto del capital, antes de entrar en la sección 4, hay que recordar que nada más exponer la fórmula del capital como $D-M-D'$, ya desde su entrada, Marx anticipaba ya la mistificación del capital, que se consumará en la forma del interés expuesta en el libro III. Es, pues, intrínseco a él. Pero ahora quedémonos en la sección 4 a 6, donde se expone la producción de plusvalor en su forma pura, que encierra ya de por sí una forma tergiversada. Ya hemos explicado –supra, II. 2. 3- que la tendencia intrínseca a aumentar la producción de plusvalor se logra de dos formas: aumentando la jornada de trabajo, lo cual rápidamente encontraba límites naturales en la constitución biológica de la fuerza de trabajo, y disminuyendo el tiempo de trabajo necesario, lo cual era mucho más fructífero y pasaba por el empleo de nuevas formas de organización del trabajo o tecnología para aumentar la productividad: cooperación, división del trabajo y uso de maquinaria. En el seno de estas nuevas formas de la actividad productiva encontrábamos un fenómeno peculiar: el fetichismo del capital, esto es, que la mayor fuerza productiva del trabajo aparece bajo condiciones capitalistas como fuerza productiva del capital, como si fuera obra suya, como si el capital, de suyo, en tanto misteriosa entidad, fuera productivo. Como decía Marx, la misma relación capital-trabajo era ya una “personificación de las cosas y cosificación de las personas”: las formas sociales del trabajo se manifiestan como formas del capital, como propiedades intrínsecas de él, de modo que ciertas cosas corpóreas se le enfrentan al trabajador como capital : personificación de las cosas; y el capital se presenta al trabajador como un poder ajeno a él, vivo y autónomo, que le domina y lo reduce a mera cosa: cosificación de las personas.

Esto, por lo que se refiere al capital. Respecto del trabajo, igualmente expusimos, siguiendo la sección 6 –supra, II. 3. 1-, que el valor de la fuerza de trabajo necesariamente se manifiesta como valor del trabajo, apareciendo así el salario como el precio equivalente y justo entregado al trabajador a cambio de su tiempo de trabajo. Marx demostró como la fórmula “precio o valor del trabajo” es completamente irracional, o bien una mera tautología o bien una contradicción encubierta: como se ha probado en la teoría del plusvalor de Marx, la categoría correcta es “precio de la fuerza de trabajo”. Ahora bien, Marx explicaba asimismo la necesidad de esta forma de aparición que oculta la relación real, por motivos tanto de índole estructural -forma-dinero y mercancía como encubridores que asimilan todo intercambio al intercambio de equivalentes, trabajo concreto y útil como forma de aparición del trabajo abstracto creador de valor- como práctica -el salario es lo que recibe el obrero de facto tras la puesta en ejercicio de su fuerza tales o cuales horas, el capitalista se explica su ganancia como excedente sobre la totalidad del capital invertido-.

Tenemos así que los términos que constituyen la relación de plusvalor, el trabajo y el capital, son objeto de sendos procesos de ocultación: capital es ya siempre fetichismo del capital, y trabajo es ya siempre mistificación del salario. Ambos, en su propio funcionamiento, en su existencia efectiva, se ocultan inmediata e inevitablemente. No es que existan como lo que son y luego, por algún acontecer accidental, no se muestren: es que su ser mismo, su contenido, su propia puesta en ejercicio en tanto que son lo que son precisamente, contiene y consiste en esa ocultación o inversión. Como ya hemos señalado, Marx subraya específicamente que a partir de estos términos de la relación capital-trabajo se genera una esfera de “superficie” aparential de gran importancia, pues es de ella de donde los economistas burgueses y apologetas del sistema capitalista extraen sus representaciones ilusorias acerca del funcionamiento de este sistema. Es ésta la superficie inmediatamente accesible, la esfera del intercambio de mercancías, de donde no podía sino partir la exposición, y que el propio devenir dialéctico de los conceptos mostraba insuficiente para dar cuenta de las relaciones de producción efectivas. La analizaremos con detalle en el capítulo V.

Recapitulando: además de la generación de esa esfera de la circulación, y además de que los términos mismos de la relación, el capital y el trabajo, aparezcan ya siempre de forma fetichizada y mistificada, el producto de la misma, el plusvalor, adquiere ulteriores formas aparentiales que impiden percibir su verdadero origen y constitución. Por ello la

tarea teórica de Marx es, como hemos expuesto, elaborar una *fenomenología de las formas de aparición del plusvalor*.

3. 2. La relación inmediata entre Teoría del plusvalor y mistificación. La Fórmula Trinitaria.

El plusvalor, en efecto, no se presenta nunca de forma pura, sino que adopta formas ulteriores, y no precisamente de forma accidental, sino constituyendo una unidad que Marx denomina “Fórmula Trinitaria” y que recoge la totalidad de las formas aparentes como presentación última de la totalidad del proceso social de producción, imagen invertida atrapada en la superficie de la circulación y que calca la economía vulgar. Marxhausen indica el origen del término, posiblemente con resonancias en la crítica de la religión de Feuerbach: se trata para Marx de denunciar una inversión casi propia de la religión y reconducirla a su fundamento⁷⁵⁵. Ya en *Teorías del plusvalor* indica Marx la analogía entre el dogma central de la religión cristiana y esta figura económica: “[...] la economía vulgar se siente por vez primera como en casa tan sólo justamente en lo ajeno con que se enfrentan las distintas partes del valor; exactamente como los escolásticos en Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, así el economista vulgar en tierra-renta, capital-interés, trabajo-salario”⁷⁵⁶.

A estas formas aparentes y tergiversadas del plusvalor, que son la ganancia, interés y renta del suelo, está dedicado el libro III⁷⁵⁷. Lo que hay que ver ahora es que estas formas que toma el producto de la relación capital-trabajo, el plusvalor, no aparecen desgajadas, accidentalmente o yuxtapuestas unas frente a las otras, sino que constituyen una cierta unidad, la “fórmula trinitaria” y que recoge la totalidad de las formas aparentes, la visión de conjunto y todos los secretos de la producción social. En suma, habremos de probar que *es constitutivo a la teoría del plusvalor de Marx una teoría de la generación de formas aparentes y de la ocultación necesaria de la propia estructura que esa teoría desvela y explica*. Que es consustancial al propio desarrollo de la teoría del plusvalor, parte integral del despliegue del contenido explicativo de la estructura productiva capitalista, y ello por

⁷⁵⁵ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des «Kapitals»”, op. cit., p. 224.

⁷⁵⁶ MEW 26.3, p. 493.

⁷⁵⁷ Así recapitula Marxhausen el núcleo del libro III: “Las formas del plusvalor ganancia, interés y renta; su presunta conexión como formas de rédito con sus fuentes capital y suelo; la unidad dialéctica de producción y distribución; la economía vulgar como reflejo teórico de las formas cosificadas”. (Ibid., p. 221).

exigencias internas del propio devenir de los conceptos en el discurso teórico, el tratamiento y explicación de las formas aparentes que esa estructura adopta. El despliegue de las formas aparentes, en concreto del fetichismo y la mistificación del capital y la mistificación del salario, son el contenido efectivo de una teoría del plusvalor. Y estas formas se desarrollan aún más allá hasta conformar un todo, compendio de las formas de aparición, recogido bajo la rúbrica “fórmula trinitaria”. Por decirlo ya condensadamente, tendremos que mostrar *que la teoría del plusvalor de Marx es ya una teoría de las formas de fetichismo y mistificación*. Ambos análisis aparecen frecuentemente desconectados en los intérpretes de Marx. Es por ejemplo sorprendente que Balibar, habiéndose referido a esta teoría de las formas aparentes transformadas de la ganancia y a la necesidad de derivarlas como formas transformadas del plusvalor⁷⁵⁸, afirme esto a continuación, ignorando así la importancia de las formas derivadas que él mismo había mencionado: “El ‘misterio’ de la creación del plusvalor por el movimiento del capital no tiene, pues, más secreto que el conjunto de las condiciones técnicas (productividad del trabajo) y sociales (forma del trabajo asalariado) que permiten al trabajo crear un valor que exceda al de la fuerza de trabajo”⁷⁵⁹.

Pasemos a analizar nosotros esta “fórmula trinitaria”. El pasaje donde Marx la presenta reza como sigue:

Capital – ganancia (ganancia empresarial más interés), suelo – renta de la tierra, trabajo – salario, ésta es la fórmula trinitaria que recoge todos los secretos del proceso de la producción social. Dado que, como ya se mostró anteriormente, el interés aparece como el producto propio, característico del capital, y la ganancia empresarial, en contradicción a ello, como un salario independiente del capital, aquella fórmula trinitaria se reduce, para ser exactos, a ésta: Capital – interés, suelo – renta de la tierra, trabajo – salario, en la cual la ganancia, la forma del plusvalor que caracteriza específicamente al modo de producción capitalista, ha sido felizmente apartada.⁷⁶⁰

Esta “trinidad” recoge, como vemos, en una cierta unidad, todas las formas de manifestación que iban tomando los términos de la relación capital-trabajo. Veamos lo que

⁷⁵⁸ “La autonomía aparente de la ganancia, del interés, etc., no proviene más que de la complejidad de las relaciones concurrenciales que ligan unas con otras a las distintas fracciones del capital social, y que se refleja en las categorías de la contabilidad y de la economía política burguesa. Para comprender sus leyes, hay, en primer lugar, que presentar el secreto de la *producción* de plusvalía y luego descubrir los mecanismos derivados de su *realización* (monetaria) y de su *transformación*, de los que la práctica económica no nos muestra más que los resultados”. (Balibar, E., *Cinco ensayos de materialismo histórico*, op. cit., p. 52).

⁷⁵⁹ Ibid., p. 54.

⁷⁶⁰ MEW 25, p. 822.

dice Engels en el Prólogo al explicar la edición del texto de Marx, en concreto la sección 7: “Del último capítulo sólo existe el principio. Aquí debían exponerse las tres grandes clases de la sociedad capitalista desarrollada –terratenientes, capitalistas, trabajadores- que corresponden a las tres grandes formas de ingreso –renta de la tierra, ganancia, salario– y, necesariamente dada con ello, la lucha de clases, como el resultado presente de hecho presente del período capitalista”⁷⁶¹. Es esta síntesis de las formas de aparición, pues, la que Marx considera el broche y culminación de toda la exposición, la que revela la contextura y trabazón interna del todo capitalista.

Lo primero que Marx señala, como no podía ser de otro modo tratándose de la síntesis culmen de las formas fenoménicas, es el *carácter incongruente y mistificado*. En primer lugar, señala Marx la enorme disparidad de las tres supuestas fuentes de la riqueza disponible anualmente: un elemento natural (tierra), una actividad humana (trabajo), y una forma específicamente social e histórica de la riqueza (capital). No presentan la menor analogía entre sí: “se relacionan recíprocamente entre sí aproximadamente como los aranceles notariales, las remolachas y la música”⁷⁶². Y si después atendemos a cada una de las ternas, encontramos un desfile peculiar: a ojos de Marx, una relación mistificada, un valor de uso y un fantasma. ¿Debería esto explicar el origen del valor total disponible para una nación? Son “*prima facie* [a primera vista] composiciones imposibles”⁷⁶³. En efecto. El capital: “El capital no es una cosa, sino una determinada relación de producción social perteneciente a una determinada formación social histórica que se presenta en una cosa y presta a esta cosa un carácter específico y social”⁷⁶⁴. El capital no es la suma de medios de producción, tan poco como el oro es en sí dinero. Son valores de uso o cosas según su constitución cósmica, material, que adoptan una determinada objetividad social desde el momento en que entran en relación con otras cosas y otros hombres; en el caso del capital, cuando medios de producción pasan a ser monopolio privado y se contraponen a la fuerza de trabajo viva, cosificándose así las propias fuerzas del trabajo social y adquiriendo una figura autonomizada que se enfrenta al trabajador. “Tenemos aquí una determinada forma social, a primera vista muy mística, de uno de los factores de un proceso de producción social históricamente fabricado”⁷⁶⁵. Y si tomamos su forma consumada, el capital–interés, se alcanza el sin sentido: una suma que tiene más valor que lo que ella misma vale. En la

⁷⁶¹ MEW 25, p. 14-15.

⁷⁶² MEW 25, p. 822.

⁷⁶³ MEW 25, p. 825.

⁷⁶⁴ MEW 25, p. 822.

⁷⁶⁵ MEW 25, p. 823.

fórmula D–D', donde se borra toda mediación para quedarnos con un valor que posee la cualidad oculta de producir más valor, el capital se reduce a su fórmula más sencilla, pero por ello la más incomprensible y absurda. El economista vulgar, dice Marx, oscila continuamente entre dicha fórmula, que le permite obviar el trabajo de desplegar las mediaciones de la relación capital real, y su abandono al percibir la incómoda contradicción de que, igual que 2 no son 3, 100 táleros no pueden ser 110; para recaer entonces, al abandonar una relación inaprensible, en otra igualmente inconmensurable entre un valor de uso (medios materiales de producción) y un valor (plusvalor). En esta contradicción ya se siente a gusto, "[...] pues ha arribado a "Lo racional" [*das Rationale*] de la representación burguesa"⁷⁶⁶.

Lo siguiente, el suelo: un valor de uso, rememorando Marx las palabras de Ovidio: *rudis indigestaque moles* [una mole ruda y caótica], en todo su salvajismo primitivo. ¿Como esta mole, la tierra, en toda la pesantez de su materia que no contiene un átomo de objetividad social, puede ser plusvalor, si el valor es trabajo? Las diferencias en fertilidad del suelo provocan diferencias en el valor de los productos del trabajo, pero no son la fuente de este valor mismo. Es, al contrario, el presupuesto material, por supuesto, de todo proceso productivo en general, pero por eso mismo no puede explicar nada de la producción de esa objetividad social e histórica que es la forma valor o forma mercancía del producto. La tierra, su valor de uso, sus propiedades físicas, químicas, etc., entran en juego como agente de producción para producir otro valor de uso, por ejemplo, maíz. Pero ella como tal no tiene absolutamente nada que ver con la producción del valor del maíz. Como decía en el libro I, ningún químico ha encontrado con su microscopio ni un solo átomo de valor en una mercancía. En tanto que cantidad de valor, una mercancía lo es precisamente aislándose, abstrayéndose de su ser valor de uso. Así tenemos un valor de uso que no tiene valor, el suelo, y el valor de cambio "renta" "[...] de forma que una relación social, concebida como cosa, se establece en una proporción respecto a la naturaleza: o sea que dos magnitudes inconmensurables que deberían tener una relación entre ellas"⁷⁶⁷.

Y, como tercero en esta liga, "un mero espectro", "el" trabajo, que no es más que una abstracción que, tomado en sí, no existe en absoluto"⁷⁶⁸, o, si quisiéramos significar con ello la actividad productiva del hombre en general, en la cual mediatiza el metabolismo con la

⁷⁶⁶ MW 25, p. 826.

⁷⁶⁷ MEW 25, p. 825.

⁷⁶⁸ MW 25, p. 823.

naturaleza, despojada de todo carácter social, nos encontraríamos con el mismo fantasma. En su forma material, al igual que el suelo, es un prerequisite común a todo acto productivo, “un elemento material de todo proceso de producción que no tiene nada que ver con la forma social del mismo”. Y por lo que concierne a la relación trabajo–salario, ya hemos probado que “precio del trabajo” es una expresión absurda que contradice el concepto de valor, tan irracional “como un logaritmo amarillo”. Aquí de nuevo el economista vulgar se encuentra como pez en el agua, pues ha alcanzado la visión profunda del burgués que afirma pagar dinero a cambio de dinero, y dado que la contradicción de la fórmula con el concepto de valor le exime de la obligación de comprender este último.

Así, estas tres supuestas “fuentes” de rédito son “formas sociales históricamente determinadas” que sólo en el contexto de una precisa estructura de producción pueden ser en algún sentido fuente de cantidades de valor.

Pero por partes. Marx, como es usual en él en el tratamiento de las formas de aparición, provee de una *explicación de la constitución de esta unidad*, por absurda que sea. Como ya hemos visto al contemplar la totalidad del proceso de producción capitalista, el producto anual de la economía se divide entre la parte que reembolsa los medios de producción consumidos, una parte que se retribuye a los trabajadores como salario y un plusvalor o plusproducto que excede la suma del valor invertido, esto es la mera reproducción de los medios de producción y de los trabajadores. El capitalista tiene que invertir una parte del capital en reponer los medios de producción (materias primas, maquinaria etc.) gastado o desgastado, el capital constante. El capital variable es el que el trabajador, como propietario y vendedor de su fuerza de trabajo, recibe bajo el nombre de salario. Representa una parte del producto donde se refleja la parte del trabajo que llamamos necesario, es decir, el necesario para mantener y reproducir esta fuerza de trabajo. El plusvalor total, por su parte, se reparte entre los capitalistas como dividendo proporcional al capital invertido. Aquí aparece el plusvalor según la figura de una tasa media de ganancia. Esta ganancia, a su vez, se divide en ganancia empresarial e interés, correspondiendo así a distintos tipos de capitalistas. Pero existe una barrera a esta apropiación del plusvalor por parte de los capitalistas: la propiedad privada de la tierra, que le permite al terrateniente extraer del capitalista una renta, igual que el capitalista extrae un plusvalor directamente de la explotación del trabajo ajeno.

Tenemos pues un producto, un todo social, que toma diversas formas de aparición, según se vincule a los diversos agentes de la producción: capitalista, terrateniente y trabajador. Por muy diversas que sean las relaciones que lo regulan, dice Marx, todas tienen algo en común: el capital arroja, digamos al cabo de un año, una ganancia para el capitalista, el suelo una renta para el terrateniente, y el trabajo un salario para el trabajador. Estas tres partes del valor total producido y su correspondiente producto pueden ser consumidas anualmente por sus propietarios sin que se agote la fuente de su reproducción: “Aparecen como frutos a consumir de un árbol perenne a lo largo del año, o mejor dicho, como tres árboles, constituyen el ingreso anual de las tres clases, de los capitalistas, de los terratenientes y de los trabajadores, réditos que el capitalista como explotador inmediato del plustrabajo y empleador del trabajo es el encargado de repartir”⁷⁶⁹. Y las condiciones de producción respectivas, esto es, el capital, la tierra y el trabajo, se les aparecen a sus propietarios como las tres “fuentes diversas de sus réditos específicos, de la ganancia, de la renta del suelo y del salario.” Y lo son en el sentido de que su posesión les permite atraer hacia sí un fragmento del todo social de plusvalor o valor, y lo son en el sentido de que ellos fijan las formas establecidas que toma el valor bajo esas condiciones de producción.

Pero aquí tenemos ya larvada la ilusión que va a producirse: se genera necesariamente una inversión por la cual esos tres elementos *parecen* poder ser medio de apropiación de esos ingresos porque son fuente de valor, cuando es al revés: son fuente de valor para los propietarios porque presuponen la apropiación de un medio productivo que da acceso a una parte del valor. Heinrich lo formula así:

El capital, la propiedad del suelo y el trabajo son fuentes de ingreso porque son medios de apropiación; en condiciones capitalistas, es posible apropiarse en forma de ingresos de una parte del producto anual por medio del capital, la propiedad del suelo y el trabajo. Sin embargo, para los agentes de la producción (capitalistas, propietarios del suelo y fuerzas de trabajo), al igual que para la mayoría de las teorías económicas, la situación se presenta de forma invertida. El capital, la propiedad del suelo y el trabajo se les aparecen como tres fuentes del valor producido anualmente, distintas las unas de las otras e independientes entre sí; y sólo porque son fuentes de valor pueden llegar a ser —ésta es la conclusión a la que llega tanto el entendimiento común como el economista— medios de apropiación de partes de este valor. A los agentes de producción les parece que el capital, la propiedad del suelo y el trabajo reciben

⁷⁶⁹ MEW 25, p. 830.

(en condiciones normales) como ingresos justamente la parte del valor que su «factor de producción» agrega en valor al producto⁷⁷⁰.

Así, al aparecer los medios de apropiación de una parte del producto total como fuentes de ingreso en la superficie de la realidad capitalista, se genera la ilusión de que ese valor total es la suma del producto de esas tres fuentes.

La ilusión se debe a la transformación del plusvalor, única fuente real de toda riqueza nueva producida socialmente bajo condiciones capitalistas, en formas cada vez más atomizadas que hacen olvidar su origen real. Marx lo señala:

[...] surge una nueva [confusión] debido a la transformación del plusvalor en diversas formas especiales de rédito, autonomizadas unas de otras y vinculadas a los distintos elementos de producción, en ganancia y renta. Se olvida con ello que el valor de las mercancías es el fundamento; y que la escisión de este valor en diferentes componentes y el desarrollo ulterior de estas partes del valor en formas de rédito, su transformación en relaciones de los distintos propietarios de los agentes de producción con estas partes del valor autónomas, su reparto entre estos propietarios según ciertas categorías y títulos, que todo ello no puede variar absolutamente en nada la determinación de valor y su propia ley⁷⁷¹.

En efecto, no hay que perder de vista el origen común desde el cual se desarrollan las formas de renta, ganancia e interés: “La ganancia del capital (ganancia empresarial más interés) y la renta de la tierra son, pues, nada mas que partes especiales del plusvalor, categorías en las cuales éste se diferencia según tenga su sede en el capital o en la propiedad de la tierra, rúbricas que sin embargo no modifican en nada su esencia. Si se suman constituyen la suma del plusvalor social”⁷⁷². El reparto de la ganancia entre los distintos capitales y el obstáculo a tal reparto que se impone mediante la obligación del pago de un tributo a los terratenientes concierne sólo al reparto del plusvalor entre los distintos precios de las mercancías, pero no cancela el plusvalor mismo y el valor total de la mercancía como fundamento último determinante de este plusvalor. El desarrollo del plusvalor hacia las formas de ganancia y renta vela, pues, el origen común enraizado en la producción de plustrabajo. Si bien tierra, trabajo y capital son de hecho fuente de rédito, lo son sin embargo

⁷⁷⁰ Heinrich, M., *Crítica de la economía política*, op. cit., p.186.

⁷⁷¹ MEW 25, p. 853.

⁷⁷² MEW 25, p. 829.

[...] sin crear ellos mismos la sustancia que se transforma en estas diversas categorías. El reparto presupone, más bien, esta sustancia como presupuesta, a saber, el valor total del producto anual, que no es más que trabajo social objetivado. No es, empero, bajo esta forma como la cosa se presenta a los agente de la producción, a los portadores de las diversas funciones del proceso de producción, sino mas bien en una forma invertida⁷⁷³.

Se genera la apariencia para lo agentes de producción de que el capital, la tierra y el trabajo son tres fuentes independientes de las cuales, como tal, nacen tres partes componentes del valor producido en un año, siendo así el valor total el producto, no el origen. Estos tres componentes no aparecen como si fueran fuentes de las partes del valor en tanto que toman la forma de réditos correspondientes a los distintos factores de producción, sino como la fuente del valor mismo como tal, la sustancia de esos réditos. Como afirma Marxhausen, la fórmula trinitaria es “[...] el paradigma de una teoría económica integral del modo de producción capitalista íntegramente presa de la esfera de distribución”⁷⁷⁴.

Aquí, como en otras ocasiones, la economía política recoge las formas aparentes sin penetrar en su constitución interna, no sabiendo disolver las inversiones y contradicciones que entrañan. Esta vez, el equívoco que establece que el valor nace de sus propias partes se plasmará en *la teoría de Smith de los componentes del precio*⁷⁷⁵. Esto es a ojos de Marx el componente vulgar de la teoría de este economista clásico, por lo demás preocupado por penetrar en los fenómenos para encontrar su conexión interna. Pero en este punto, Smith renuncia a su carácter de científico y se conforma con recoger una burda apariencia.

Hemos visto que las distintas partes del valor de las mercancía adquieren formas autonomizadas como réditos que se apropian los distinto agentes de la producción. Estos réditos, en lugar de aparecer como lo que son, es decir, formas de aparición que adopta el valor de la mercancía, consistente de suyo en la suma de capital constante, variable y plusvalor (dividido entre ganancia y renta)⁷⁷⁶, se vinculan a estos elementos materiales de

⁷⁷³ MEW 25, p. 830.

⁷⁷⁴ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des «Kapitals», op. cit., p. 221.

⁷⁷⁵ Esta teoría de Smith ya había sido expuesta críticamente en el libro II, MEW 24, p. 362 y ss., si bien no en toda su pregnancia, porque, como señala Marx, allí no se habían desarrollado aún el plusvalor en sus formas de rédito (MEW 25, p. 844).

⁷⁷⁶ Para la propia teoría de Marx sobre el valor total, cfr. MEW 25, cap. 50, “La apariencia de la competencia”, pp. 860 y ss. En p. 866 y ss. hay una demostración de cómo a partir de la relación entre trabajo necesario y plustrabajo, es decir, a partir de la tasa de explotación del trabajo, se determinan todas las categorías ulteriores: salario, ganancia, interés, renta. Se prueba con ello que los tres réditos

producción como a su fuente. Parecen así fuentes autónomas de partes componentes del valor de la mercancía. El valor de la mercancía parece consistir así en la suma de salario, ganancia y renta: “Uno podría imaginarse que estas partes componentes del valor, en lugar de emerger de la escisión del valor de la mercancía, lo constituyen ellas mismas mediante su unión, con lo que nos encontramos con el bonito círculo vicioso de que el valor de la mercancía nace de la suma de los valores del salario, la ganancia y la renta, y el valor del salario, de la ganancia y de la renta, por su parte, se determina precisamente por el valor de las mercancías, etc”⁷⁷⁷. Propiedad del suelo, capital y trabajo asalariado se transforman así en fuente de rédito, en fuentes efectivas de las que emanan estas partes de valor y de producto y de las que emana también por ello, en última instancia, el valor del producto mismo. Este es precisamente lo que Marx denomina “el dogma smithiano”: “Salario, ganancia y renta del suelo son las tres fuentes originarias de todo ingreso así como de todo valor de cambio”⁷⁷⁸.

Aquí, Smith abandona, en un salto completamente gratuito, su teoría del valor propiamente dicha, según la cual el trabajo es la fuente del valor y renta o ganancia meros derivados suyos. Se extiende así en la economía política una “fantasía” como la de Say, que considera que el todo de producto social en un período dado se puede descomponer en salarios, ganancias y rentas, y que “[...] es sólo la última y necesaria expresión del absurdo dogma que desde A. Smith atraviesa la entera economía política, a saber, que el valor de las mercancías se descompone en última instancia en los ingresos, en salario, ganancia y renta”⁷⁷⁹.

no pueden ser los componentes originarios del valor de la mercancía, sino que es la relación entre capital constante, es decir, el que reproduce el valor de la mercancía, y el variable, el que añade valor nuevo, la que determina el valor de la mercancía. Solo una vez dado este valor se distribuyen los elementos del capital variable y del plusvalor entre los diversos agentes productivos, apareciendo bajo la forma de réditos: salario, ganancia, renta.

⁷⁷⁷ MEW 25, p. 854.

⁷⁷⁸ Citado por Marx en MEW 25, p. 834

⁷⁷⁹ MEW 25, p. 848-849. Este texto recapitula la respuesta de Marx a Smith: “Cuando la parte del valor de la mercancía en la cual se representa el nuevo trabajo añadido a los medios de producción se escinde en distintas partes, partes que adoptan las unas frente a las otras figuras independientes bajo la forma de réditos, no por ello, en modo alguno, el salario, la ganancia y la renta del suelo han de ser contemplados como los elementos constituyentes de cuya composición o suma nacería el precio regular (*natural price*, *prix nécessaire*) de las mercancías; de forma que el valor de la mercancía, tras la sustracción de la parte constante del valor, no sería la unidad originaria que se escinde en estas tres partes [como de hecho es el caso, nota nuestra], sino que, al contrario, el precio de cada una de estas tres partes se determinaría independientemente y la magnitud del precio de la mercancía se constituiría sólo a partir de la adición de estas tres magnitudes independientes. En realidad, la magnitud presupuesta es el valor de la mercancía, el todo del valor total del salario, la renta y la ganancia, sean cuales sean sus magnitudes relativas. En aquella falsa comprensión, salario, ganancia y renta serían tres magnitudes de valor independientes, cuya magnitud común produciría, limitaría y

Por último, queríamos señalar algo más. Lo que se juega en esta forma de ilusión es algo que ya nos resulta familiar: aunque Marx no emplee el término, se podría hablarse aquí de *un fenómeno de fetichismo* que, igual que envolvía las formas particulares de la riqueza (mercancía, dinero, capital), envuelve aquí asimismo la totalidad de la misma, en sus formas aparentes en la fórmula trinitaria⁷⁸⁰. Marx no dice “fetichismo”; pero habla de “personificación” y relaciones de producción que toman la forma de propiedades de cosas. Lo que ocurre es que las formas sociales determinadas que toman los elementos materiales del trabajo y el propio trabajo mismo coinciden sin más con su existencia material o con la figura que poseerían en el proceso real de trabajo independientemente de cualquier forma social e histórica del mismo. Esto es, el trabajo asalariado aparece no como una forma social determinada, sino que el trabajo como tal aparece según su naturaleza como trabajo asalariado. Del mismo modo, el capital y la propiedad privada de la tierra no aparecen como formas determinadas que históricamente toman los elementos de producción, sino como si los elementos de producción como tal y en sí fueran ya capital o tierra monopolizada, lo que supone, dice Marx, “personificar” el suelo o los medios de producción⁷⁸¹.

Marx establece aquí una distinción conceptual entre “determinidad de forma” y “sustancia material”:

El trabajo como tal, en su determinidad [*Bestimmtheit*] simple como actividad productiva que conduce a un fin, se vincula a medios de producción; pero no en su determinidad de forma social [*gesellschaftliche Formbestimmtheit*], sino en su sustancia material [*stofflichen Substanz*] como material y medios del trabajo, que a su vez sólo se diferencian entre sí unos de otros materialmente, como valores de uso: la tierra como medio de trabajo no producido, los otros como medios de trabajo también ellos producidos.. Si el

determinaría la magnitud del valor de la mercancía.” (MEW 25, pp. 869-870. Nótese el estilo algo farragoso y redundante de estos textos, que ninguna traducción puede paliar, por contraste con los del libro I: no olvidemos que se trata de un manuscrito inacabado y no listo para su publicación). Como en otros casos, también Marx ofrece aquí una explicación de las causas efectivas que favorecen la ilusión de que cae presa Smith. Marx llega a afirmar que “este *quidproquo* es necesario” (MEW 25, p. 875 y ss.)

⁷⁸⁰ MEW 25, pp. 832-834. Suscribimos pues la afirmación de Marxhausen en su texto sobre el libro III (op. cit., p. 224) de que puede hablarse de una “teoría del fetichismo” en estos textos aunque no aparezca el concepto, porque el fetichismo, como vimos, es también un “molde semántico”, un “campo de palabras”, un “topos” que reúne referencias a lo religioso e indica la presencia de un campo conceptual que abarca términos como misterio, mistificación, irracional, etc. Añadiríamos, como clave del concepto técnico en Marx, “cosificación” “personificación”, ambos presentes en este texto.

⁷⁸¹ “Ser capital parece la forma natural de los medios de trabajo y por tanto un carácter puramente cósmico y que nace de su función en el proceso de trabajo en general”, cuando es en verdad una relación social (MEW 25, p. 833).

trabajo, entonces, coincide con el trabajo asalariado, también la forma social determinada en la cual las condiciones de trabajo se oponen al trabajo coincide con su existencia material. Los medios de trabajo son entonces, como tales, capital, y la tierra es ya propiedad del suelo.⁷⁸²

El carácter social de estas formas específicas del trabajo asalariado, el capital o la propiedad del suelo, determinado mediante una época histórica determinada, se presenta como una propiedad cósmica que les pertenecería de suyo, desde la eternidad, de forma innata e intrínseca a su ser cosa mismo. Se señala, pues, un fenómeno de fetichismo⁷⁸³. Y aquí se genera la ilusión: si, considerado desde un punto de vista material, el producto o valor de uso es el resultado de un proceso de producción en el que se emplea trabajo, se gastan medios de producción y se explota el suelo, el proceso de generación de valor parece solaparse con esto: el valor *parece* derivar de adición de cuotas de valor por parte de los factores de producción⁷⁸⁴.

Como es propio de todos los fenómenos de fetichismo, nos los vemos aquí con una apariencia necesaria, que tiene sus propias razones de legitimidad en el modo en que las cosas se manifiestan. La inversión por la cual los componentes del valor parecen fuentes del mismo se resume para Marx en lo siguiente:

El secreto por el cual estos productos de la descomposición del valor de la mercancía aparecen continuamente como presupuestos de la formación del valor mismo es sencillamente esto: que el modo de producción capitalista, como cualquier otro, no sólo reproduce continuamente el producto material, sino asimismo las relaciones sociales y económicas, las determinaciones de forma económicas de su constitución. Su resultado aparece por tanto tan presupuesto a él, como sus presupuestos aparecen como sus resultados⁷⁸⁵.

Y es esta reproducción permanente de las relaciones lo que los agentes de la producción toman como un hecho incontestable, autoevidente. “La figura determinada en la cual las partes del valor se enfrentan entre sí [como partes autonomizadas] se presupone porque se reproduce permanentemente, y se reproduce permanentemente porque se

⁷⁸² MEW 25, p. 833.

⁷⁸³ Heinrich ha señalado que la clave de comprensión de este pasaje se halla en la sección del fetichismo, cuando se califica el valor como “hecho social natural”. Heinrich, M., *Crítica de la economía política*, op. cit, p. 186

⁷⁸⁴ Ibid., p. 186.

⁷⁸⁵ MEW 25, p. 879.

presupone permanentemente”⁷⁸⁶. Esta simbiosis entre reproducción y presuposición no es sino la pervivencia de las formas, las determinidades, que fijan el modo en que los entes en general se manifiestan bajo condiciones capitalistas, que recubren su existencia cósmica: la forma económica mercancía, por tanto la forma económica dinero, por tanto la forma económica capital, por tanto la forma económica salario o plusvalor, por tanto la forma económica ganancia o renta. Así, los valores de uso cualesquiera toman esta “figura determinada”. Hablamos de fetichismo porque estas formas de relación económicas y sociales recubren la existencia cósmica de los entes y se presentan como sus propiedades, dando lugar a una contradictoria cosidad social no-natural. Marx señala ahora en estos textos que esas formas también se reproducen junto con la reproducción material y cósmica: por tanto se perpetúan como recubrimiento aparente de los entes. Lo que es un producto de un desarrollo determinado histórico de la producción aparece como presupuesto eterno de toda producción posible. Por eso, todo objeto aparece como mercancía, y por ello, por la cadena de determinaciones formales económicas, los medios de apropiación de valor, de forma tergiversada, como fuente de valor. El caso de la inversión de los componentes de valor en sus fuentes no es sino el caso más flagrante, a la cúspide de todas las relaciones de producción capitalista por abarcarlas a todas, del fetichismo que es característico de estas relaciones de producción, el fetichismo que las dota de una figura cósmica y a la forma cósmica de los entes de una fantasmal objetividad económico-social.

Creemos que a la vista de lo dicho puede afirmarse que *es constitutivo a la teoría del plusvalor de Marx, como teoría del funcionamiento de una estructura de relaciones de producción, una teoría de la generación de formas aparentes y de la ocultación necesaria de esa estructura desvelada por ella*; que es consustancial al propio desarrollo de la teoría del plusvalor, parte integral del despliegue del contenido explicativo de la estructura productiva capitalista, y ello por exigencias internas del propio devenir de los conceptos en el discurso teórico, el tratamiento y explicación de las formas aparentes que esa estructura adopta.

⁷⁸⁶ MEW 25, p. 879. Si Marxhausen y Heinrich remitían estos pasajes al fetichismo, Fischer, por su parte, habla, refiriéndose a estos textos del libro III, de una “apariencia” que “se diferencia cualitativamente” de la apariencia del fetichismo de la mercancía, dinero o capital, y que consiste en que el sistema de la producción moderna, como totalidad, pone [setzt] sus propios pre-supuestos [Voraus-setzungen], auto-presentándose como ente eterno y auto-movido (Fischer, A. M, op. cit., p. 144). Es en efecto éste un aspecto de la fetichización de las relaciones sociales: el resultado aparece como presupuesto y el presupuesto como resultado; el sistema se reproduce porque se presupone, y se presupone porque se reproduce.

Recordemos la carta de Marx de recapitulación al referirse a esta sección 7 del libro III⁷⁸⁷. El objetivo final al que se encaminaba toda la exposición de las categorías de la crítica de la economía política, desde las más simples a las más concretas, era acabar en la superficie más inmediata y concreta de la realidad capitalista, allí de donde el economista vulgar toma su punto de partida. Pero al contrario que éste, se ha recorrido todo el camino desde el fundamento hasta su forma de aparición: lo más inmediato, como aprendió Marx de Hegel, es lo más concreto y lo que exige mayor mediación conceptual para ser comprendido. Al contrario que para el economista vulgar, el asunto se presenta para Marx de otro modo: se ha explicado el movimiento aparente, se ha introducido una mediación conceptual que pretende determinar lo que parece inmediato.

Pero esta explicación no es un capricho de Marx. Era necesaria como parte integral de una teoría del plusvalor, del funcionamiento efectivo de las relaciones de producción capitalistas. Hemos visto que los términos de la relación de plusvalor, trabajo y capital, adoptan necesariamente formas tergiversadas e invertidas: fetichismo del capital, mistificación del salario. De ello se generaba una “superficie” de intercambio. Hemos visto a continuación que el producto de esa relación, el propio plusvalor, adquiriría formas de aparición vinculadas entre sí por la estructura de la “fórmula trinitaria.” El desvelamiento de los términos constituyentes de la relación del plusvalor como sendas formas aparentes del fetichismo del capital y la mistificación del salario, y la reunión de todas las formas aparentes que adopta la relación de producción de plusvalor en la síntesis final de la “fórmula trinitaria”, por otra, son el *contenido efectivo* de una teoría del plusvalor. Por decirlo, en fin, condensadamente, que *la teoría del plusvalor de Marx es ya una teoría de las formas de fetichismo y mistificación*.

En qué lugar quedan lecturas como las Schumpeter o Foucault a la luz de esto, es bastante claro. A la luz de estos textos de Marx, habría que replicar a Schumpeter que no es que Marx sea un continuador de Ricardo que se limite a añadir nuevos detalles técnicos a su marco de problematización, sino más bien al contrario: Marx se sirve de categorías utilizadas por Ricardo, como por lo demás por todos los teóricos de la economía y las “riquezas” desde que nacen tales saberes, pero las problematiza y quiebra la vinculación con el todo

⁷⁸⁷ “Hemos llegado finalmente a las formas fenoménicas que sirven de puntos de partida al economista vulgar: renta derivada de la tierra, ganancia (interés) derivada del capital, salario derivado del trabajo. Pero en el punto en que nos encontramos, el asunto se presenta ahora de forma muy distinta. Se explica el movimiento aparente. [...] El movimiento de conjunto visto tras esa forma aparente”. (Marx, K., “Brief an Engels, 30. April 1868”, op. cit.).

conceptual que las sostenía, forjando un nuevo espacio de análisis donde esas categorías quedan re-significadas. Pero por si no fuera suficiente, podemos señalar que el propio Marx no sólo ponía en obra un desarrollo de estas características, incompatible con tal lectura, sino que era perfectamente consciente de lo que hacía y lo que le separaba de sus predecesores cuando lo hacía, y lo formulaba conscientemente. De hecho, lo formulaba precisamente con la mayor claridad en ese texto que justamente Schumpeter considera absolutamente imprescindible para hacerse una idea correcta del lugar de Marx en la economía política: las *Teorías del plusvalor*⁷⁸⁸. Antes de Ricardo, ya Smith se movía en una contradicción: “De una parte, indaga la concatenación interior entre las categorías económicas o la trabazón oculta del sistema económico burgués. De otra, coloca al lado de esto la concatenación que aparentemente se da en los fenómenos de la competencia y que se ofrece a la vista del observador no científico y del observador interesado prácticamente por la producción burguesa”⁷⁸⁹. Smith intentaba a la vez penetrar en “la fisiología del sistema burgués” y “describir, catalogar” y esquematizar “lo que al exterior se manifiesta en el proceso de la vida”, los fenómenos exteriores e inmediatos, reproducirlos “en el lenguaje y en el pensamiento”. Por un lado, lo interno, por otro, lo que aparece. Esta contradicción fundó para Marx el campo de la economía política. Y allí hizo su aparición Ricardo, imponiendo la determinación del valor por el trabajo como punto de partida de la fisiología burguesa. Así, Ricardo obligaba a la ciencia a rendir cuenta de cómo y hasta qué punto las restantes categorías correspondían a este fundamento: “[...] hasta qué punto, para decirlo en términos generales, la ciencia que se limita a reproducir las formas de manifestarse el proceso corresponde al fundamento sobre el que descansa la concatenación interna, [...]”⁷⁹⁰. El asunto de la ciencia era “esta contradicción entre el movimiento aparente y el movimiento real del sistema”. El asunto de la ciencia era, pues, para Marx, la dialéctica entre ser y aparecer, entre fundamento y fenómenos. Y, ¿cómo interviene Ricardo en ella? “El método de Ricardo puede, por tanto, expresarse así: parte de la determinación de la magnitud de valor de la mercancía por el tiempo de trabajo y pasa luego a investigar si las demás relaciones y categorías económicas contradicen a esta determinación o hasta qué punto la

⁷⁸⁸ Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico*, p. 447, Cfr. la crítica a la teoría del plusvalor de Ricardo en MEW 26.2, cap. XV. La crítica de Marx a Ricardo contempla tres puntos esenciales: no ha comprendido el valor desde un punto de vista cualitativo, no ha desarrollado la forma valor, no ha comprendido el vínculo valor-dinero (Supra, cap. 1 de la sección III); no ha podido explicar el intercambio entre trabajo y capital respetando la ley de equivalentes, por faltarle el concepto de fuerza de trabajo; y no ha podido armonizar la ley del valor con la existencia de la ganancia media, no ha distinguido valor y precio de producción.

⁷⁸⁹ MEW 26.2, p. 162.

⁷⁹⁰ MEW 26.2, p. 163.

modifican”⁷⁹¹. Se comprende, continúa Marx, la “insuficiencia científica” de este método, pues “salta eslabones intermedios y trata de demostrar directamente la congruencia de las categorías económicas entre sí”, pero también su “necesidad”. El diagnóstico de Marx de Ricardo es claro como el cristal: *fracasa al pensar la dialéctica entre fundamento y fenómeno*, no es capaz de compaginar la ley fundamental con su aparición, precipitando así la escuela ricardiana a la economía política en un “escolasticismo” donde se trata de salvar los fenómenos a toda costa y su contradicción con la ley esencial mediante juegos de palabras⁷⁹².

Respondiendo entonces a Schumpeter, ¿es Marx un ricardiano? También Marx, por ejemplo, utiliza la categoría de ganancia, como Ricardo, pero en lugar de insertarla forzosamente en un marco conceptual con el cual está a primera vista en contradicción (la teoría valor-trabajo), elabora la génesis que transforma la categoría de valor en la de ganancia media, pasando por las categorías de precio de costo, precio de producción y tasa de ganancia⁷⁹³. Declarar una supuesta filiación atendiendo sólo a los *nombres* en la teoría e ignorando el funcionamiento de los conceptos y su marco teórico, como hace Schumpeter, es pura incapacidad. Marx sitúa la problemática de Ricardo y de la economía política clásica en la relación entre fundamento y fenómeno, y critica a Ricardo precisamente por no haber dado una respuesta satisfactoria a este problema y haberse contentado con el descubrimiento del fundamento oculto, el trabajo como fuente del valor y plusvalor-ganancia, sin poder retornar de nuevo a la superficie para comprenderla en su determinación, mezclando determinaciones del fundamento y de la superficie. Queda meridianamente claro que Marx era perfectamente consciente de la carencia de Ricardo de una teoría propia de las formas de apariencia y su articulación con las relaciones esenciales, carencia que él subsana con su propia teoría del plusvalor y las formas del mismo recogidas en la “fórmula trinitaria”. Heinrich sistematiza a la perfección todos estos puntos:

En lugar de esto, la ‘economía política marxista’ [...] se constituyó alrededor de una teoría del valor-trabajo fuertemente *simplificada* y una teoría de la explotación similar a la de

⁷⁹¹ MEW 26.2, p. 161.

⁷⁹² MEW 26.3, cap. XX. Volveremos a este diagnóstico del escolasticismo en el capítulo 2 de la sección V.

⁷⁹³ Marx señala que Ricardo desliza “bajo cuerda la premisa de una tasa general de ganancia”: no ve claramente cómo del valor nace el plusvalor, de él la ganancia y de allí una tasa general. Esto es, saca de golpe las premisas de las relaciones desarrolladas capitalistas cuando debía contemplar sólo la mercancía. Y ello no por excesiva abstracción, sino por falta de ella, por incapacidad de abstraerse del fenómeno (la ganancia) para derivarlo desde su fundamento. MEW 26.2, p. 188.

los ricardianos de izquierdas en los 1830. [...] la ‘economía política marxista’ siguió siendo ampliamente aceptada. Incluso textos elaborados que presentaban la economía marxiana, como los de Sweezy, Meek o Mandel, no prestaban atención alguna —o muy pequeña— a cuestiones como el análisis de la forma valor, el fetichismo de la mercancía, la Fórmula Trinitaria, etc.; cuestiones que muestran la *differentia specifica* de la teoría del valor de Marx como una crítica de la economía política.⁷⁹⁴

Para terminar el capítulo, queremos introducir aún otro texto que pone de manifiesto todo lo que hemos querido exponer a lo largo del mismo: la claridad con que Marx tenía en mente la importancia de la sucesión de las formas aparentes del fetichismo y la mistificación en el despliegue del todo conceptual que constituye la crítica de la economía política, como puntos estructuradores de este discurso teórico. Al final del capítulo 48, es decir, prácticamente al final de *El capital*, Marx introduce un largo fragmento del cual se suele citar el literario y acertado final, pero perdiendo de vista el desarrollo que le precede y que sólo cabe calibrar justamente si uno se ha molestado en seguir el desarrollo de las categorías a lo largo de los tres tomos de *El Capital*, como hemos intentado hacer aquí. Marx recoge en este largo texto del siguiente modo el contenido de las primeras secciones del libro I:

Ya hemos demostrado respecto de la mercancía y el dinero, las categorías más sencillas del modo de producción capitalista y de la producción de mercancías, el carácter mistificador que transforma las relaciones sociales, a las cuales sirven de portadores los elementos materiales de la riqueza en la producción, en propiedades de estas mismas cosas (mercancía) y, aún de modo más nítido, que transforma a la relación de producción misma en una cosa (dinero). Todas las formas sociales, en la medida en que conducen a la producción de mercancías y a la circulación del dinero, toman parte en este trastocamiento-inversión [*Verkehrung*]. Pero en el modo de producción capitalista y en el capital, que constituye su categoría dominante, su relación de producción determinante, este mundo encantado e invertido se desarrolla mucho más allá.⁷⁹⁵

No hace falta ni señalar que aquí Marx está recapitulando el abanico de formas del fetichismo: fetichismo de la mercancía, fetichismo del dinero, fetichismo del capital. A continuación desarrolla extensamente la naturaleza del capital en “El proceso inmediato de

⁷⁹⁴ Heinrich, M., “Reconstruction or Deconstruction?”, op. cit., p. 73.

⁷⁹⁵ MEW 25, p. 835. Aquí advertimos como en el libro III es habitual el uso menos riguroso de los términos “Mistificación, mistificador” y “Fetichismo”, cosa que no ocurre en el libro I y que a nuestro juicio ha despistado a autores como Grigat o Heinrich a la hora de situar, sobre todo, el fetichismo del capital. Cfr. Supra, capítulo 1.3, sección II.

producción”, es decir, lo desarrollado a lo largo del libro I, el fortalecimiento del fetichismo del capital. Con el desarrollo del plusvalor relativo en el modo de producción capitalista, las fuerzas productivas y el entero contexto social del trabajo, es decir, la generación de una nueva potencia productiva social, “[...] aparecen como depositadas en el capital. Con esto, el capital se convierte en un ser muy místico, en tanto que todas las fuerzas productivas sociales del trabajo aparecen como fuerzas imputables a él, y no al trabajador, y engendradas por su propia matriz”⁷⁹⁶. Claramente hablamos, pues, del fetichismo del capital: las relaciones sociales del trabajo se cosifican en una cosa. Tenemos pues, ya, las tres formas de fetichismo: mercancía, dinero y capital. Después introduce un resumen de lo desarrollado en el libro II, las nuevas determinaciones adquiridas por el proceso de circulación pero que categorialmente no añaden nada a lo anterior. De hecho, Marx se preocupa todo el rato de señalar cómo estas nuevas determinaciones ensombrecen progresivamente la aparición pura del plusvalor, proceso que como sabemos se consumara en el libro III: “Es en esta esfera que las relaciones de producción originaria de valor desaparecen en el fondo”⁷⁹⁷. Pero será en el libro III donde se diseccionará la prosecución de este enturbiamiento de las relaciones esenciales: “Pero más aún: el proceso de producción efectivo, como unidad del proceso inmediato de producción y del proceso de circulación, engendra nuevas figuras en las cuales el corazón de la trama interna se pierde cada vez más y más, las relaciones de producción se autonomizan las unas de las otras y las partes componentes del valor se fosilizan en formas independientes”⁷⁹⁸. A continuación resume Marx estas formas, que, de nuevo, no hace falta decirlo, son la mistificación de la ganancia y el interés y la mistificación de la renta: “[...] [en la renta de la tierra], la forma de enajenación y fosilización de las distintas partes del plusvalor queda consumada, la trama interna definitivamente desgarrada y sus fuentes completamente enterradas, precisamente debido a la autonomización de las relaciones de producción vinculadas con los diversos elementos materiales del proceso de producción.”⁷⁹⁹ Y aquí llega, por fin, como colofón de todo lo desarrollado, tras centenares y miles de páginas de paciente análisis de la abigarrada multiplicidad de formas económicas, la reunión de todo ello en la fórmula trinitaria como expresión consumada y acabada de un *sistema de la ilusión*:

⁷⁹⁶ MEW 25, p. 835.

⁷⁹⁷ MEW 25, p. 835.

⁷⁹⁸ MEW 25, p. 836.

⁷⁹⁹ MEW 25, p. 838.

En capital – ganancia, o mejor dicho, capital – interés, tierra – renta del suelo, trabajo – salario, en esta trinidad económica como conjunción de las partes componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo de producción capitalista, la cosificación de las relaciones sociales, el recubrimiento inmediato de las relaciones materiales de producción con sus determinidades histórico sociales: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde Monsieur le Capital y Madame la Terre merodean espectralmente [*ihren Spuk treiben*] como caracteres sociales y al mismo tiempo, inmediatamente, como meras cosas.”⁸⁰⁰

⁸⁰⁰ MEW 25, p. 838.

**PARTE SEGUNDA. LA CONTRIBUCIÓN DE MARX A UNA TEORÍA FILOSÓFICA DE
LA APARIENCIA.**

*No busquéis nada tras los fenómenos; los fenómenos mismos son la
teoría.*
Goethe

SECCIÓN IV. HACIA UNA TEORÍA DE LA APARIENCIA: ESTRUCTURAS DE LA APARIENCIA.

Preámbulo.

Hemos mostrado cómo las formas de fetichismo y mistificación articulan internamente el texto de Marx, dejando a la luz un cierto principio que podía actuar como organizador del texto. Mostramos, así, el potencial hermenéutico de estas categorías para una crítica de la economía política. Ahora se trata de explorar el significado filosófico de esas categorías, de

ese esqueleto organizador, para intentar descubrir en él los fundamentos de una “teoría de la apariencia”. Esta teoría se sitúa en inmediato diálogo con la tradición filosófica, pues teoría de la apariencia ha hecho siempre la historia de la filosofía: la tensión de que haya algo entre el ser y el puro no-ser ha agitado al pensar desde sus comienzos con Parménides y los pre-socráticos⁸⁰¹. Así, la teoría de la apariencia de Marx es relevante para una discusión con la tradición filosófica y metafísica, especialmente en sus representantes modernos de Kant y Hegel, pues en ella se haya firmemente anclada, por su planteamiento de las cuestiones y su uso de los conceptos. Sólo en diálogo con ella podemos comprender plenamente estos conceptos y hacer justicia a toda su carga filosófica.

Con su ayuda habrá que clarificar tanto las *respectivas diferencias como los contenidos del fetichismo y la mistificación en tanto formas de apariencia*. Necesidad, pues, primero, de diferenciación, y también de concreción: ¿con qué clase de apariencia nos las vemos en el fetichismo y la mistificación? ¿En qué consisten, en qué se diferencian en tanto apariencia? Tras presentar la plausibilidad de la idea general de una teoría de la apariencia en Marx, en el segundo capítulo de la sección reforzaremos la distinción de Marx entre ambas formas con la ayuda del tratamiento de la apariencia de Kant; así documentamos filosóficamente, hacemos una arqueología de la distinción ya mantuvimos en la sección II. En el tercer capítulo, presentaremos el concepto de mundo invertido de Hegel, apoyado en las interpretaciones de Gadamer, Adorno, J. M. Ripalda o F. Duque, como ilustración y posible fundamento del funcionamiento de la crítica en Marx.

Capítulo 1. La idea de una teoría de la apariencia: el ser de la apariencia.

⁸⁰¹ Dice la diosa en el poema de Parménides (traducción de Martínez Marzoa): “Es preciso que te percares de todo: tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad como de los pareceres de los mortales, en los que no hay verdadera solidez. Pero, en todo caso, aprende también esto: que (y como) lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito, atravesando todo de un lado a otro”. “Parecer” y “lo aparente” traducen *doxa* y *ta doxounta*. Escribe Marzoa sobre estos términos: “Por otra parte: la verdad, el desocultamiento, es la claridad en la que algo puede aparecer; pero lo que en el desocultamiento aparece, lo que reclama la atención, lo que se afirma –por así decir– como tema expreso, no es la claridad misma, sino aquello que en tal claridad aparece; y la exclusividad de esto, de lo apareciente, frente a las condiciones mismas del aparecer, es el ‘parecer’ (*doxa*) de que nos habla Parménides. Llamamos ‘lo ente’ (*ta eonta*) a lo que aparece (*ta dokounta*), y ‘el ser’ (*to eon*) al aparecer mismo, es decir: a la constitución del aparecer en sí mismos, a lo que hace posible que algo en general aparezca, o sea: a la claridad (*alethein*) misma”. Para una lectura de la cuestión de la *doxa* en Parménides, Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval* (primera edición), Istmo, Madrid, 1973, pp. 41-53. Cfr. también Pardo, J. L., *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-textos, Valencia, 2000.

1. 1. Kant y la transformación moderna de la teoría de la apariencia.

La presencia de la cuestión de la apariencia en filosofía es una evidencia; ahora bien, ¿cómo acotamos nosotros nuestro campo? ¿Dónde se sitúa Marx? Sostenemos que, en primer lugar, dentro de la tradición moderna; y, dentro de ésta, en continuidad con Kant y Hegel. ¿Por qué establecemos en Kant el corte en la relación de Marx con la historia de la filosofía? Porque buscamos la continuidad con teorías de la “*apariencia objetiva*” [*gegenständlicher Schein*]⁸⁰², esto es, que conciban la apariencia como necesaria, estructural, una dimensión constitutiva de lo real, y, en correspondencia, un concepto de fenómeno que no se reduzca a mera apariencia, sino fenómeno como lo real mismo⁸⁰³. Y esto ocurre con Kant, quien, en primer lugar, revoluciona el presupuesto aceptado por la historia de la filosofía de que la apariencia tiene su sede en los sentidos o en la imaginación: ahora, la apariencia anidará en la razón misma, y ello en un sentido “psicológico”, porque, afirma Kant iniciando una teoría del síntoma que reaparecerá con Nietzsche, la razón tiene un “interés práctico” en lo incondicionado; y ontológico, porque, como reconoce elogiosamente Hegel, Kant puso las bases para la asimilación de las contradicciones y el infinito con lo real, al convertir a la dialéctica en una operación necesaria de la razón y poner así en valor, justamente, “la objetividad de la apariencia”⁸⁰⁴.

Kant elabora, correlativamente, una transformación fundamental del concepto de fenómeno⁸⁰⁵. Hasta entonces, fenómeno significaba apariencia, y correspondía a lo sensible. Se oponía a una esencia inteligible, la idea, la cosa en sí misma. Toda la filosofía clásica desde Platón se desarrolla en el marco de esta dualidad entre apariencias sensibles y esencias inteligibles, y todo el trabajo de la filosofía consistiría en lograr caminar desde las apariencias hacia las esencias. Pero Kant, dice Deleuze, es como un trueno. Con él, en una época en que el pensamiento cambiaba de elementos, surge una comprensión radicalmente nueva. El fenómeno ya no será apariencia, sino el objeto mismo en su aparición, lo que aparece en tanto que aparece. Dice Kant: Al decir que los objetos se nos son dados en la intuición, es

⁸⁰² MEW 23, p. 88.

⁸⁰³ Es interesante señalar que el primero en utilizar el término “fenomenología” fue J. H. Lambert en *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, de 1794, donde habla de una “fenomenología, o doctrina de la apariencia [*Lehre vom Schein*]”.

⁸⁰⁴ Hegel, G, W, F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 52.

⁸⁰⁵ Deleuze, G., *Kant y el tiempo*, op. cit., p. 25 y ss.

decir, tal como aparecen, “[...] no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*. En efecto, en los fenómenos, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. [...]. Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno”⁸⁰⁶. El fenómeno es el todo: no cabe preguntar si hay algo detrás o si es falso o no, como ocurría con la apariencia. No se opone, pues, a ninguna esencia, no se toma en una pareja de oposiciones. “Hay fenomenología desde el momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición”⁸⁰⁷, escribe Deleuze, y Kant sería, así, el primer fenomenólogo. La fenomenología pregunta qué es el hecho de aparecer, y no lo hace remitiendo a una esencia. Lo que aparece remite a condiciones de su aparición. “Kant va a sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva lo que aparece/condiciones de la aparición”, o, podemos decir también aparición/sentido. Ya no hay una esencia por detrás de la aparición, sino un sentido de lo que me aparece. No sucede, dice Kant, que el fenómeno será mera apariencia con el principio de “idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles”: es esta, justamente, una condición de lo que aparece, que no es mera apariencia, sino fenómeno, realidad objetiva. Es esta una atmósfera de pensamiento nueva, dice Deleuze, y, en este sentido, todos somos kantianos. Ya no hay un mundo sensible copia degradada, por alguna clase de pecado original, del mundo divino, sino que hay apariciones, algo aparece, y se pregunta por sus condiciones.

Este enfoque dejará una larga estela. A pesar de que, es sabido, Kant mantiene “algo más” que el fenómeno –aunque ese “algo” sea un mero espacio vacío-⁸⁰⁸, y contra ello arremeterá Hegel con todas sus fuerzas, no es menos cierto que Hegel asume plenamente de

⁸⁰⁶ KrV, B 69. Kant desplaza el problema de la apariencia: hay mera apariencia cuando atribuyo lo que es para el sujeto a la cosa en sí. Cfr. nota, B 70.

⁸⁰⁷ Deleuze, G., op. cit., p. 26.

⁸⁰⁸ Lo señala también Deleuze: “Kant está en la bisagra de algo, entonces es más complicado de lo que digo, porque él guarda algo de la vieja diferencia esencia/apariencia. En efecto, dirá todo el tiempo: ‘No confundan el fenómeno con la cosa en sí. La cosa en sí es el puro noúmeno, es decir, lo que sólo puede ser pensado, mientras que el fenómeno es lo que está dado en la experiencia sensible’”. (Ibid., p. 28). Hay en Kant una re-lectura de la distinción sensible-suprasensible: lo sensible será lo real, lo verdadero, y lo suprasensible el orden moral de la existencia, lo no reductible a descripción. La filosofía tradicional, para Kant, ha cometido una doble injusticia: ha convertido el fenómeno en ilusión y lo moral en un objeto físico hipostasiado. Se ha reprimido el uso práctico de la razón y se ha inflado su uso teórico. Hacer justicia es establecer una distinción tajante entre fenómeno y cosa en sí, esto es, establecer la idealidad del tiempo y la realidad de la libertad como *Faktum*. Así se limita el uso teórico al conocimiento de los fenómenos y se deja un espacio libre para que el uso práctico alcance el noúmeno.

Kant la afirmación de la objetividad de la apariencia y el nuevo concepto de fenómeno⁸⁰⁹. Freud, dice Deleuze, es kantiano, pues se mueve en este espacio de pensamiento. ¿Y Marx? Marx también: para él, también el campo se reparte entre lo que aparece y sus condiciones de aparición, no entre una apariencia y su esencia oculta. De ahí el aire común que se respira en Marx y Freud, y su ruptura con la tradición.

Lo ha mostrado Žižek al afirmar, con Lacan, que Marx inventó el *síntoma*; y esto, añadimos nosotros, significa también redistribuir el campo entre la esencia y la apariencia. Un síntoma es un elemento particular que subvierte su fundamento universal, un punto de ruptura que deja a la vista la falsedad del universal como totalidad y lo muestra como lo contrario a lo que pretende ser. Recordemos la forma equivalente: la mercancía que expresa su valor al relacionarse con otra parece, al contrario, poder relacionarse con ella por su capacidad innata, mágica, de expresar valor. Ilustra Marx: “Con estas [llamadas por Hegel] determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos”⁸¹⁰. Sin embargo, dice Žižek, la relación se presenta invertida: a los súbditos les parece que ellos son súbditos porque el rey es rey. La relación entre estas dos formas de fetichismo, el fetichismo de la mercancía y el fetichismo del dominio y la servidumbre personales, se da en el tránsito al capitalismo, al nacer la igualdad jurídica y formal, que aparentemente destruye esas relaciones de dominio personal. Lo que ocurre, más bien, es que “[...] la verdad reprimida –la de la persistencia del dominio y la servidumbre– surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales, es precisamente las ‘relaciones sociales entre cosas’, [...]”⁸¹¹, esto es, el fetichismo de la mercancía. El fetichismo de la mercancía como síntoma es, pues, el espejo que muestra la falsedad de las relaciones que se manifiestan en la superficie como relaciones de igualdad e intercambio de equivalentes, pero que articulan lo real por entero. No hay, pues, una mera apariencia y su esencia oculta: esa clase de inversiones y velamientos estructuran lo real mismo, el fenómeno, que es la única realidad que contempla Marx. Por si no quedara clara la

⁸⁰⁹ Si bien con matices. Podría decirse que Kant redefine la esencia en la forma de categorías objetivas del entendimiento, que logran que los objetos de la percepción sensible descritos en la *Estética* adquieran la consistencia de objetos propiamente dichos. La esencia se redefine, pues, como las condiciones de objetividad del objeto. Hegel critica la comprensión tradicional escolástica de la esencia como conjunto de notas tomándose muy en serio la tabla de categorías de Kant: la doctrina de la esencia de Hegel recoge sólo las categorías dinámicas de la tabla de Kant, no las matemáticas, pues se trata de pensar las cosas como algo existente, real, efectivo, no meros *quanta*.

⁸¹⁰ MEW 23, p. 72, nota 21.

⁸¹¹ Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 53.

exclusión del esquema metafísico esencia-apariencia, Žižek señala también que el análisis de Marx es un “análisis de forma”: “El ‘secreto’ a desvelar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma [...], sino, en cambio, *el ‘secreto’ de esta forma*. [...] El problema real no es penetrar hasta el ‘núcleo oculto’ de la mercancía –la determinación del valor que tiene por cantidad de trabajo consumido en la producción de la misma- sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, [...]”⁸¹². Como ya decíamos en el capítulo 2 de la sección III, no se trata para Marx de encontrar una esencia oculta y verdadera, el secreto del plusvalor, frente al mero fenómeno, sino de hacer el camino opuesto: elaborar por qué los contenidos sólo pueden manifestarse con esas formas, o, dicho de otro modo, cuáles son las condiciones de aparición de lo que aparece. Por eso retrotraemos el espacio de pensar de Marx hasta esta brecha abierta por Kant y Hegel: no por afán de enciclopedismo, sino porque percibimos verdaderamente un aire común, a saber, que no hay esencias, que el campo se reparte entre lo que aparece y sus condiciones. Este campo es común a Kant, a Hegel, a Marx, a Freud, a Nietzsche. Así justificamos la referencia a Kant y Hegel.

1. 2. Marx como heredero de la teoría moderna de la apariencia.

Se trataría, en primer lugar, de plantear la plausibilidad de la idea de una teoría de la apariencia en Marx, para luego ubicar sus antecedentes en la filosofía moderna. Ya hemos adelantado en el final de la sección III nuestro punto de vista: por cuestiones internas al análisis de Marx, no es solo posible, sino *necesario*, plantear la idea de una teoría de la apariencia. De lo contrario, Marx sería un simple continuador de Ricardo, y la última sección de *El capital*, con el capítulo de “La Fórmula trinitaria” o “La apariencia [*Schein*] de la competencia” estaría de más. Pero no es así. Lo ha planteado perfectamente Heinrich en el apartado de su *Wissenschaft vom Wert* titulado, precisamente, “La teoría del capital como destrucción de la apariencia [*Schein*] de la empiria capitalista”. Es sabido que el objetivo del análisis de Marx era desenmascarar el secreto del plusvalor, descubrir la cualidad oculta del valor de poner valor, porque es valor. En estas formulaciones, dice Heinrich, se expresa que la empiria capitalista no es transparente, sino que debe ser descifrada, como no puede ser de otro modo, con ayuda de categorías no-empíricas. Marx hace esto, en principio, con su teoría del plusvalor, el análisis de las relaciones entre trabajo y capital en el proceso

⁸¹² Ibid., pp. 35-36.

inmediato de producción, que desvela el secreto del plusvalor. Pero con esto “[...] aún no está aclarado por qué tiene que haber en general un secreto, por qué la empiria capitalista se presenta de esta manera y no de otra”. Marx “[...] no sólo descifra las relaciones que subyacen a esta empiria, sino que muestra la superficie empírica como expresión necesaria de aquellas relaciones, [...]”⁸¹³. Es justamente lo que queremos plantear: ¿acaso ha terminado Marx cuando descubre el fundamento oculto de las formas visibles, básicamente, la explotación y la producción de plusvalor? ¿Por qué entonces dedicar su esfuerzo a exponer la necesidad de que de aquellas relaciones emerjan estas formas? Lo dice muy claro en *Teorías del plusvalor*:

En esta forma completamente alienada de la ganancia, y en el mismo grado en que la figura de la ganancia esconde su núcleo interno, el capital recibe más y más una figura cósmica, se convierte, de relación, cada vez más en una cosa; pero una cosa que tiene en su cuerpo a la relación social, que se la ha tragado, una cosa que se comporta hacia sí misma con vida ficticia y autonomía, un ser sensible-suprasensible. Y en esa forma de capital y ganancia, él aparece como presupuesto terminado en la superficie. Es la forma de su realidad o, mejor dicho, su forma de existencia efectiva [*Es ist die Form seiner Wirklichkeit oder vielmehr seine wirkliche Existenzform*].⁸¹⁴

Este texto es clave. La forma de aparición del capital como ganancia, donde el capital se aleja y se enajena cada vez más de su naturaleza interna, adquiriendo una forma completamente irracional y contradictoria, es *la única forma en la que él existe*. No cabe diferenciar entre, por un lado, la existencia pura e incontaminada del capital como esencia y, por otro, su degeneración en una forma ilusoria. Esta forma, por ajena, mistificada e inverosímil que parezca, es la forma en que se da, y como tal, el objeto obligado del análisis: "Tomar tales expresiones [imaginarias] por meras *licentia poetica* muestra sólo la impotencia del análisis"⁸¹⁵. La categoría capital, pura, es una abstracción teórica, que nos permite descifrar las formas realmente existentes como resultado y que nos muestra que éstas, aunque parecen presupuestos ya dados, son en realidad formas mediadas. Pero estas formas

⁸¹³ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 306.

⁸¹⁴ MEW 26.3, p. 474. Traducción ligeramente modificada.

⁸¹⁵ MEW 23, p. 559, nota 26. Se refiere aquí Marx a Proudhon, que señalaba que "valor del trabajo" es una "expresión figurada", a lo cual responde Marx que, viendo en la fructífera realidad de la mercancía "trabajo" sólo una "elipsis gramatical", Proudhon convertía la entera sociedad existente, que reposa en el carácter de mercancía del trabajo, en una licencia poética, con lo cual cabría pensar que bastaría con dirigirse a la Academia de la lengua para "evitar todos los sufrimientos que padece nuestra sociedad". Estas formas irracionales son, para Marx, la realidad misma: no cabe soslayar este hecho de ningún modo.

fenoménicas en la superficie son la realidad efectiva, la única forma de existencia de las categorías abstractas. Y todo se juega, en el análisis, en demostrar cómo el ser-capital llega a manifestarse de aquellas maneras. Es decir, cómo las relaciones esenciales, que gobiernan el todo estructurado que es la sociedad capitalista, se manifiestan en su superficie, siendo, a la vez, lo primero –lo más inmediato- y lo último –lo más mediado-⁸¹⁶. De nuevo es obligado citar a Heinrich:

Este “mundo encantado” del que habla Marx no es ninguna superficie inesencial de las relaciones esenciales, es la *única* forma de la realidad de estas relaciones, y con ello asimismo el fundamento para la percepción de la sociedad burguesa, de la conciencia que resulta de ella y de las acciones construidas sobre ella. El fetichismo no es una “falsa conciencia”, se adhiere a las propias relaciones de producción burguesas. Los hombres perciben las relaciones de producción capitalistas tal y como aparecen, sólo que estas relaciones aparecen de otro modo a como son. La conciencia cotidiana, tanto del trabajador como del capitalista, está atrapada en un mundo de apariencia [*in einer Welt des Scheins*]⁸¹⁷.

La expresión “mundo de la apariencia” es de Marx⁸¹⁸. En el libro III encontramos expresiones como las siguientes: “Todas estas experiencias confirman la apariencia probada por la forma autónoma, invertida de las partes del valor, [...]”⁸¹⁹; “[...] incluso bajo estos presupuestos el movimiento efectivo aparece, necesariamente, en una figura invertida: [...]”. Esta apariencia habría de nacer necesariamente, pues [...]”⁸²⁰.

Se ve, pues, la necesidad de plantear la cuestión de una teoría de la apariencia en Marx. Preguntábamos: ¿En qué medida es fructífero acercarse a la obra de madurez de Marx con las herramientas pertenecientes a la historia de la filosofía? Vemos que los conceptos de fetichismo y mistificación presuponen categorías que sólo pueden ser descifrados en conversación con la tradición, pues provienen directamente de ella. Nos referimos a categorías tales como esta misma de apariencia [*Schein*] y las que lleva aparejadas: fenómeno, esencia, ilusión. Veamos ahora como la comprensión de las mismas de Marx es la de los filósofos modernos que mencionábamos

⁸¹⁶ Tenemos que anticipar, ya, que el esquema que opera aquí es el del concepto de “relación esencial” [*wesentliches Verhältnis*] y “fenómeno” [*Erscheinung*] de *La ciencia de la lógica* de Hegel. Lo veremos en el capítulo siguiente.

⁸¹⁷ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 309

⁸¹⁸ MEW 25, p. 838.

⁸¹⁹ MEW 25, p. 876.

⁸²⁰ MEW 25, p. 877.

H. Heinz-Holz, en su introducción al trabajo de *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Marx*, de A. M. Fischer, coloca algunos fundamentos de utilidad para nuestro planteamiento⁸²¹. Heinz-Holz comienza situando el ámbito de la investigación en la relación entre el ser y el pensar, siendo el pensar aquel ser peculiar que, siendo él mismo, puede hacer el ser mismo objeto y contenido; es decir, añadimos nosotros, puede abrir un espacio de manifestación para las cosas tal y como son. Heinz-Holz pregunta: ¿Qué pasa con el contenido del conocimiento? ¿Corresponde al ser o es un mero fenómeno? Dicho de nuevo en nuestras palabras: ¿Cuáles son las condiciones de manifestación de lo que hay?

Heinz-Holz subraya el momento kantiano de respuesta a esta pregunta: el conocimiento es conocimiento de los fenómenos, cuya constitución viene dada por las condiciones trascendentales de la constitución de la subjetividad: las cosas en sí permanecen incognoscibles. Pero nos interesa el siguiente punto: la razón proyecta necesariamente ilusiones con las que satisface su necesidad subjetiva de cerrar el campo de conocimientos limitados fenoménicos. El campo abierto por la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo que hay queda cerrado con la proyección de la cosificación de estas mismas condiciones en una totalidad incondicionada. El mundo, como “ilusión trascendental” [*transzendentaler Schein*] es a la vez totalidad cosmológica y mero pensamiento como lo incondicionado que no nos puede ser dado como objeto de experiencia. Pero pese a ello, no puede dejar de proyectarse: la ilusión/apariencia no puede superarse.

Creemos que esta postura kantiana sobre la apariencia, en esencia, puede tomarse como la fundación del punto de vista que Marx incorporará, por lo que merece la pena detenerse algo más en ella. Lebrun, en su estudio *Kant y en final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, ha elaborado un análisis más detallado sobre este punto. Lebrun comienza advirtiendo, muy oportunamente, que el que la metafísica no se haya constituido como ciencia no es, para Kant, un mero azar. La metafísica, ese camino errado de la razón que pretende conocer objetos más allá de la experiencia, por meros conceptos, esa matriz de desvaríos, no es un error evitable, acontecido por la pereza o el descuido de sus fundadores. Bien al contrario, la metafísica arraiga en nosotros como el camino más natural, como el efecto de una disposición natural de nuestra razón: “La dialéctica inevitable de la razón pura en una metafísica, considerada como disposición natural, no merece que se la explique simplemente como una apariencia que hay que disolver, sino también como una

⁸²¹ Fischer, A. M., op. cit., pp. 7-11.

institución natural en cuanto a su fin...”⁸²², escribe Lebrun. La abigarrada sucesión de sistemas metafísicos encuentra su explicación en una unidad de principio, la lógica de la producción de la ilusión. Remontarse hasta el desvelamiento de este dispositivo de producción sistemática de apariencia nos dará la razón de los fenómenos de apariencia que se despliegan ante nosotros en la sucesión de sistemas: “[...] tenemos que dejar de considerar el error como un brusco acceso de locura o como la irrupción de una causalidad fisiológica contingente en el encadenamiento de las verdades, y desenterrar su germen, en cambio, en la tenebrosa juntura entre la *naturaleza* y la *ilusión*”⁸²³. El tipo de crítica que hace Kant, dice Lebrun, no es como la de una cierta Ilustración ingenua hacia la religión, aquella que la consideraba el engaño urdido por una casta de perversos aprovechando la credulidad del pueblo. Hay una errancia más profunda que el engaño y la credulidad de la cual estos son tan sólo síntomas. Detectar el preciso lugar de esta errancia, más profunda que todo fallo subjetivo de la capacidad de conocer, detectar el mecanismo de producción de ilusión necesaria y lugar donde la no-verdad se convierte en destino, es el intento común, creemos, a Kant y Marx.

Kant, explica Lebrun, comienza a preocuparse por la naturaleza de un error que no es meramente fruto de la precipitación o de la indeterminación, sino que nace de una razón positiva, ya en una *Reflexión* de 1762-3⁸²⁴. Parece, es el ejemplo que siempre invocan los clásicos, que la causa del error yace en algún tipo de deformación perceptiva: hemos juzgado demasiado rápido, nos hemos fiado ciegamente del testimonio de nuestros sentidos. El error es aquí la deformación de lo verdadero, pero por ello, también, su aproximación la verdad está siempre ya a punto de llegar. Si pasa suficiente tiempo, como decía Platón, se distinguirán las decisiones de los demagogos de las de los técnicos. Pero, apostilla Kant, esto no basta para explicar el error. Hay dos causas de la posibilidad del error: las negativas y las positivas. O bien hay ausencia de razones para un juicio verdadero, o bien hay presencia de razones para pronunciar un juicio no conforme a la naturaleza de las cosas. Pues bien: “El primer principio no es en sí mismo suficiente para hacer comprender la posibilidad del error”. Puede haber indeterminación en el conocimiento y ésta depende de la cosa, es decir, una causa meramente negativa, pero el error procede de una razón *positiva* para juzgar a

⁸²² Lebrun, G., *Kant y en final de la metafísica*, op. cit., p. 49.

⁸²³ Ibid., p. 50.

⁸²⁴ Ibid., p. 50-51.

pesar de la indeterminación del conocimiento: la ignorancia “[...] de la indeterminidad del conocimiento y de la inclinación a juzgar”⁸²⁵.

Así, el error no es la mera ausencia provisional de juicio verdadero. Hay una razón positiva, una misteriosa obstinación confiada, una *voluntad de error*. Hay que distinguir engaño de ilusión inevitable: ¿por qué persiste ésta imaginación? Ella reside en lo patológico, o “ideológico”, dice Lebrun: *la posibilidad de seguir siendo ciegos a la verdad por una razón distinta de la mera ignorancia*. Esta posibilidad no interesaba a los clásicos: Spinoza no se preocupaba por los niños y los locos, y, como recordaba Foucault a propósito de las *Meditaciones*, y discutiendo con Derrida, Descartes excluye como hipótesis la posibilidad de una locura constante en el sujeto de la meditación, no simplemente, como alega Derrida, porque la hipótesis del sueño sea más completa y operativa, y por ello un mejor instrumento más apropiado para la duda metódica, sino porque la locura *de iure* insostenible: la investigación que busca el fundamento inconmovible de la verdad no puede suponer la posibilidad de una locura constante, no porque esto concierna a la verdad de las ideas, sino porque descalificaría al sujeto meditante como tal. La cuestión *de iure* concierne a la posibilidad en general del sujeto razonable como tal, a su calificación como válido para la meditación. Se descarta la posibilidad de la locura porque ello dejaría al sujeto incapaz y descalificado para el ejercicio del pensamiento⁸²⁶.

Pero con Kant, el planteamiento cambia. Hay una voluntad de error, comienza a dibujarse, amenazante, la posibilidad del *error constante*⁸²⁷. No basta con apelar a la imaginación y a la ausencia de saber, hay que explicar su pretensión de verdad. En *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Kant propone una explicación de la ilusión que anticipa la de la “Dialéctica trascendental”, y que nos interesa especialmente porque es exactamente el mismo ejemplo de ilusión que utiliza Marx en el capítulo del fetichismo de la mercancía: a ojos de Kant, los rayos o líneas del movimiento, en

⁸²⁵ Citado en Ibid, p. 51.

⁸²⁶ Foucault, M., “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en: *Historia de la locura en la época clásica II*, F.C.E, México, 1998, pp. 340-372.

⁸²⁷ Sobre qué sería el error constante o “fallar en todo”, Cfr. Foucault, M., y Deleuze, G., *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 36-38: “Fallar, fallar en todo es algo por completo distinto; es dejar escapar todo el armazón de las categorías (y no sólo su punto de aplicación) [...]. Esto nos permite anotar un uso poco aparente de las categorías; al crear un espacio de lo verdadero y de lo falso, al dar lugar al libre suplemento del error, rechazan silenciosamente la estupidez. En voz alta, las categorías nos dicen cómo conocer, y avisan solemnemente sobre las posibilidades de equivocarse; pero en voz baja, nos garantizan que somos inteligentes; forman el *a priori* de la estupidez excluida.”

lugar de cortarse dentro del cerebro cuando uno es consciente de la imagen, como ocurre en el funcionamiento normal, se cortan fuera, proyectando así fuera del punto focal y convirtiendo mi representación en un objeto exterior: en palabras de Lebrun, “[...] los fantasmas se convierten en objetos, acontecimientos corporales se metamorfosean en cosas representadas. Este es el escándalo de la vida «imaginativa» (la «metábasis» irreprimible de lo subjetivo en objetivo), [...]”⁸²⁸. ¿No evocan estas palabras la noción de Marx de fetichismo, según el cual relaciones subjetivas se trastocan y aparecen como objeto? La mercancía era esa “objetividad espectral”, un fantasma-objeto. Precisamente, Lebrun coloca “imaginativa” entre comillas para denotar que no puede explicarse este asunto reduciendo la, podemos decirlo ya, Apariencia a un mero error subjetivo, una causalidad fisiológica.

Como explica Lebrun, desde pronto le interesó a Kant el error y la ilusión como voluntad, como destino, no como mera falta. Oigamos al propio Kant explicar la turbación llamada delirio o demencia: “Lo propio de esta enfermedad consiste en que el hombre perturbado transfiere fuera suyo simples objetos de su imaginación y los considera como cosas realmente presentes ante él”⁸²⁹. Hay una turbación consistente en considerar los entes de imaginación como cosas realmente presentes: para Marx, los entes sociales, las relaciones de intercambio, se consideran necesariamente como propiedades de cosas realmente existentes. Pero Marx da una vuelta de tuerca más: este mecanismo no ocurre sólo en los hombres enfermos, sino que es intrínseco al acto mismo de percibir. Para Marx, hay una dimensión de ilusión inscrita ya en el mismo acto de percibir: “Así, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como estímulo subjetivo del propio nervio, sino como forma de objeto de una cosa fuera del ojo”⁸³⁰. Y la ilusión queda magnificada y adquiere una nueva dimensión si hablamos de la mercancía, donde, a diferencia del resto de objetos, en los que al menos la propiedad de reflejar la luz es una propiedad efectiva, física, corporal de la cosa, la propiedad de valor de la forma mercancía no emana en modo alguno de su objetividad física o sus relaciones objetivas: es una “forma fantasmagórica”, una “objetividad fantasmal”, porque refleja algo no-natural, no sensible, no física: una relación social entre personas. También Kant, al igual que Marx, utiliza la analogía de la ilusión óptica⁸³¹: se trata de una ilusión inevitable, dice Kant, igual que es inevitable que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla; y esto es inevitable, porque, *de*

⁸²⁸ Lebrun, G., op. cit., p. 52-53.

⁸²⁹ Citado en Ibid., p. 52-53.

⁸³⁰ MEW, 23, p. 86.

⁸³¹ KrV, B 354, p. 299.

hecho, allí lo vemos con rayos más altos que allí. O como el astrónomo, por mucho que conozca la trayectoria de los astros, le parece más grande la luna a la salida. Puede no dejarse engañar por esta apariencia, es decir, no juzgar que la luna es más grande en ese momento; pero no por ello podrá percibirla de otra manera. Al igual que para Marx, para Kant la apariencia no se debe a un mero descuido o error, sino que es constitutiva e inevitable:

[La dialéctica trascendental] nunca podrá lograr que desaparezca incluso (como la ilusión lógica) y deje de ser ilusión. En efecto, nos las tenemos con una *ilusión natural* e inevitable, [...]. Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana, [...]⁸³².

Creemos que el Kant que nos muestra Lebrun, el Kant que pasa de la crítica de las apariencias a un diagnóstico sobre la apariencia y sus fuentes, es afín al Marx detector de fetichismo y mistificación. Lebrun insiste: para los clásicos, la Apariencia es producto de la psico-fisiología y un mero lapsus: “[...] evitando cavar más hondo, dejaban al margen la inquietante fatalidad de la ilusión y mantenían intacta la división entre las apariencias y la verdad”⁸³³. Cuando Kant coloca la ilusión óptica como la mejor imagen de la metafísica especial, hay que medir muy bien el desplazamiento que esto supone: lo que para los clásicos era un error por despiste es ahora el modelo del conocimiento dogmático de la razón pura, él mismo sometido a “un influjo inadvertido de la sensibilidad sobre el entendimiento”.

Kant fue el que estableció esta quiebra con el saber clásico en cuyo espacio Marx puede pensar la apariencia como ontológicamente necesaria y el error como insuperable, cuestionando la división misma entre apariencia y verdad. Dice Lebrun de Kant: “Además, denunciar la ilusión del falso saber no significaba nada; hubiera hecho falta mostrar cómo arraiga en la experiencia irreflexiva de un para-saber”⁸³⁴. Esto es justamente el objetivo de Marx.

De esta conceptualización de la apariencia recibe su sentido el proyecto kantiano de crítica: si la investigación crítica, a diferencia de la dogmática, que versa sobre cosas, lo es de

⁸³² KrV, A 298, p. 300.

⁸³³ Lebrun, G., op. cit., p. 53.

⁸³⁴ Ibid., p. 61.

los límites del conocimiento posible, sólo ella puede ser conocimiento de las fuentes de la apariencia. Lo dice en la *Lógica*: “[Los filósofos] tan sólo han intentado refutar los errores mismos, sin indicar la Apariencia en que nacen. Ahora bien, con el descubrimiento y disipación de la apariencia le hemos prestado un servicio a la verdad mucho mayor que con la refutación directa de los errores mismos, pues ésta no agota su fuente y no podemos impedir que la misma apariencia, dado que no es conocida, induzca de nuevo al error en otros casos”⁸³⁵. Se trata en el proyecto crítico, así, de desvelar la apariencia y sus fuentes. “Poner de manifiesto la producción de la apariencia”: así formula Lebrun este aspecto del proyecto crítico kantiano. Al modo de la dialéctica aristotélica en las *Refutaciones sofísticas*, se trata de examinar a aquél que no tiene la ciencia de la cosa, aunque uno mismo no la posea: no de descubrir la verdad –aunque mantiene su lugar reservado bajo la rúbrica “la metafísica futura”–, sino de analizar la no-verdad, sin contrastarla con o referirla a la verdad, que permanece, de momento, problemática y sin estar disponible para nosotros. Nace así, con Kant, de pleno derecho, una teoría de la apariencia. ¿No empezamos a ver ya la crítica de la economía política como una crítica de la apariencia? ¿No recibe su sentido, al igual que en la crítica kantiana, del proyecto de mostrar como la apariencia arraiga en la *experiencia*, en la realidad efectiva misma?

Nuestra siguiente parada en la constitución de una teoría de la apariencia en la filosofía moderna es Hegel. Volviendo al texto de Heinz-Holz⁸³⁶, éste señala que Hegel daría un paso más allá de Kant al pensar la apariencia [*Schein*] en su *Ciencia de la lógica* como dotada de objetividad, y ello en un sentido no sólo trascendental o referido a una subjetividad. La apariencia es el “poner” propio de la esencia, y la esencia la mediación entre ser y concepto; por ello, la esencia es mediación, negatividad y reflexión. La lógica de la esencia, así, puede concebirse como un tipo de lógica trascendental. Pero con un matiz, la reflexión en Hegel, en efecto, posee el estatus de “pensamiento”, un ejercicio del *cogito*, pero esto no en un sentido subjetivo o idealista. La apariencia no es una mera “cosa de pensamiento”, sino el ser *real* de la negatividad de la esencia en la negación de sí misma como ser determinado. Con ello, por un lado, se conserva el carácter trascendental de la apariencia, como reflexión; pero, por otro, la apariencia es ahora estatus ontológico de una individualidad que se pone como determinada frente a lo universal, y con ello se reconoce su objetividad. Lo veremos detalladamente en el capítulo V.

⁸³⁵ Citado en Ibid., p. 54.

⁸³⁶ Fischer, A. M., op. cit., p. 8 y ss.

Lenin recoge este momento: en su comentario a la *Lógica* de Hegel, atribuye a “la objetividad de la apariencia” un particular valor. Lenin, dice Heinz-Holz, no sitúa la cuestión de la apariencia en el terreno de la ideología, sino que permanece en terreno hegeliano y concibe la apariencia como un fenómeno del ser: apariencia sería la nulidad de lo individual, el ser-momento de lo que está dado. Sólo porque lo ente *es*, y por ello de suyo pertenece a la apariencia, sólo por eso puede tener lugar en la conciencia una inversión entre condición y condicionado que podemos denominar “ideología” o “falsa conciencia”. Esta estructura de inversión, sigue Heinz-Holz, es lo que Marx recoge como “fetichismo”, y su explicación como “apariencia objetiva” [*gegenständlicher Schein*] deja claro que no se trata aquí de una apariencia que nace del pensamiento, sea como error, mentira o ilusión, o cualesquiera de las modalidades previas del *cogito*, sino de una apariencia en la cosa misma. En el apartado IV.1.3 explicaremos con más detalle en qué consistiría exactamente plantear este problema en términos de ideología y qué interpretación asumimos nosotros.

Žižek, apuntamos nosotros brevemente, también ha recogido alguna consecuencia del planteamiento hegeliano de la relación entre realidad y apariencia. A ojos de Žižek, el lema hegeliano de concebir lo Absoluto “no solo como sustancia, sino también como sujeto” no significa, como suele asumirse habitualmente, que la actividad mediadora de un sujeto totalizador y omnímodo absorba la totalidad del contenido sustancial, sino justamente lo contrario: “La respuesta verdaderamente hegeliana a esta crítica es que *sencillamente no hay tal “Sujeto Absoluto”*, puesto que en Hegel el Sujeto *no es nada más* que el momento mismo del autoengaño unilateral, de la *hybris* de afirmarse en la propia particularidad exclusiva, que necesariamente se vuelve contra sí misma y termina en autonegación”⁸³⁷. Cada vez que un aspecto particular afirma de sí mismo que es el principio universal, esta afirmación se revela como auto-engaño; y este movimiento es constitutivo de la sustancia. Por este motivo, visto así, la negación de la negación no es un mágico retorno a la identidad después de una escisión dolorosa, sino la venganza de un Otro siempre descentrado contra la presunción del Sujeto. La negación de la negación es, afirma Žižek, la matriz del fracaso necesario del proyecto del Sujeto: la negación tiene que volver a negarse a sí misma porque el proyecto teleológico del Sujeto no puede consumarse. No hay que leer, entonces, la proposición “la sustancia es Sujeto” como una afirmación directa de identidad, como si lo que se dijera es que la sustancia, el fundamento último de todas las cosas, es en verdad un

⁸³⁷ Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 86.

agente que se autodiferencia, se pone como otro y luego se reapropia: “‘Sujeto’ es el nombre de la agencia no-sustancial de la fenomenalización, la apariencia, la ‘ilusión’, la escisión, la finitud, el entendimiento, y así sucesivamente; concebir la sustancia como sujeto implica precisamente que la escisión, la fenomenalización, etcétera, son inherentes a la vida del propio Absoluto. No hay ningún Sujeto Absoluto; el Sujeto *como tal* es relativo, está atrapado en su autodivisión, y *como tal* es inherente a la sustancia”⁸³⁸.

Utilizando un ejemplo cinematográfico, Žižek ilustra la consecuencia de esto. La ilusión, la apariencia, la visión distorsionada, son *la realidad*; si eliminamos la ilusión de la realidad, no nos quedamos con una realidad purificada, sino que perdemos la realidad misma. La apariencia no es un añadido accidental a la realidad, sino su constitución íntima, precisamente porque el Sujeto nunca puede absorber todo rastro de otredad, precisamente porque nunca puede alcanzarse una realidad plenamente transparente y para-sí⁸³⁹. Como recogía Heinz-Holz de Lenin, la apariencia es para Hegel un fenómeno del ser: la unilateralidad insuperable del momento particular, del estar-dado. Este resto no puede mediar hasta el final, siempre quedará, como constituyente mismo de lo real, un resto de apariencia. Para Hegel, el sujeto, sí, constituye la realidad, se recoge la herencia del giro trascendental kantiano; pero no caemos con ello en un idealismo ingenuo de “la construcción subjetiva de la realidad”, donde “ser=ser percibido”. Pues “El hecho de que la realidad solo está allí para el Sujeto *debe inscribirse en la realidad misma con la forma de una mancha anamórfica*: esa mancha representa la mirada del Otro, la mirada como objeto”⁸⁴⁰. Anamorfosis, el nombre que da Lacan a este sesgo constitutivo de la realidad, ocurre, por ejemplo, en el cuadro de *Los embajadores* de Holbein: cuando, desde una perspectiva precisa, llegamos a percibir una mancha en el cuadro como, en verdad, una calavera, el resto de la imagen se desdibuja. De este modo tomamos conciencia de que la realidad siempre

⁸³⁸ “Hegel se convirtió en Hegel [frente a Schelling] cuando aceptó que no hay ningún Absoluto *más allá o por encima* de las oposiciones y contradicciones reflexivas de lo finito. El Absoluto *no es nada más* que el movimiento de autosuperación de esas determinaciones finitas; no es un más allá de la reflexión, sino la reflexión absoluta en sí misma” (Ibid., p. 94).

⁸³⁹ Žižek realiza una lectura de este asunto desde coordenadas marcadamente lacanianas. Cfr. Por ejemplo “Introducción. El espectro de la ideología”, en: Žižek, S. (ed.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, FCE, México, 2003. p. 31 y ss. No hay realidad sin apariencia porque la realidad no es “la cosa en sí”, sino que está ya desde siempre simbolizada, constituida, de forma que esos mecanismos nunca logran cubrir por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica real. Este real, la parte no simbolizada, vuelve bajo la figura de apariciones espectrales o apariencias. Para que emerja lo que consideramos realidad, algo tiene que ser excluido. Por eso es un absurdo hablar de “verdadera realidad”. Lo que la apariencia o el espectro –precisaremos estos términos en V. 2- oculta no es la “realidad verdadera”, sino lo reprimido de ella, el X irrepresentable sobre cuya represión se funda la realidad misma.

⁸⁴⁰ Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 88.

involucra nuestra mirada, de que la mirada esta ya incluida en la escena que observamos; pero no porque nuestra mirada construya la realidad, sino porque hay una dimensión de apariencia, ilusión o resto no mediado constitutiva incrustada en la realidad misma, que nos mira desde ella. Esto es lo que significa la “objetividad de la apariencia”.

Es llamativo, concluye Heinz-Holz, que los análisis de la estructura lógica de *El capital* se limiten a tematizar el juego entre esencia y fenómeno o aparición [*Erscheinung*], es decir, la contraposición perteneciente a la parte central de la lógica de la esencia, pero ignoren el papel fundamental de la apariencia. Marx recoge, se quiere subrayar aquí, una pregunta que inquieta a la filosofía desde Platón y Parménides: la pregunta por el estatuto de la apariencia. Con ello, en fin, Marx entra de pleno derecho en el diálogo que constituye la historia de la metafísica.

No han sido demasiados los autores que han tomado en consideración la relevancia de las categorías del fetichismo y la mistificación para una perspectiva filosófica. Con ello, la idea de una teoría de la apariencia en Marx apenas ha sido insinuada. Sólo existe, que conozcamos, una obra monográfica sobre la cuestión de la apariencia en Marx, y es la que ya hemos citado: *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Marx*, de A. M. Fischer. El autor elabora el índice de la obra recogiendo a los aspectos de la realidad capitalista a los cuales “se adhiere la apariencia real”: el fetichismo de la mercancía y la contradicción en la mercancía, la dialéctica de la forma valor, el proceso de intercambio, la circulación o el dinero, el capital como forma de aparición y finalmente, el capítulo que más nos interesa, “El fetiche del capital desde el valor que engendra valor al capital que rinde interés. La figura de la superficie del modo de producción capitalista como un mundo encantado e invertido”. Podemos decir que Fischer elabora así una *tópica de la apariencia* en Marx. A partir de aquí, Fischer va tejiendo el análisis de un tipo de apariencia [*Schein*] idiosincrásica porque es *real*, es decir, un componente ontológico de la realidad efectiva, no una mera ilusión, y va desgranando los lugares de lo real en que se manifiesta⁸⁴¹. Si uno quiere saber lo que significa “apariencia real” en Marx, nos dice, lo normal es que recurra al apartado 4 del capítulo 1 de *El capital*: el fetichismo de la mercancía. Esto es un error en varios sentidos, de los cuales nos interesa sobre todo uno: que al hacer esto se toma la teoría del fetichismo de la mercancía por una teoría *completa* de la apariencia. Esto no puede ser, como vimos por

⁸⁴¹ Fischer, A. M., op. cit., p. 47 y ss.

extenso: el mundo encantado del fetiche y la mistificación se extiende mucho más allá⁸⁴². En el todo múltiple y complejo que es la sociedad burguesa, determinado por la categoría del capital, que atraviesa y constituye todas las demás relaciones, se da una inversión, un encantamiento, en suma, una apariencia, inaudita hasta entonces, incluso contando con las sociedades donde aparece circunstancialmente el tráfico de mercancías y de dinero. Esta sociedad, auto-comprendida por sí misma como la organización más racional, pragmática, eficiente e ilustrada existente hasta el momento a lo largo de la historia, se presenta aquí como un “mundo invertido y encantado”; sobre esto volveremos en este capítulo. Fischer define la tarea que se perfila a partir de aquí: “Se trata de perseguir el desarrollo de la inversión y de la apariencia en las contradicciones del capital que se despliega hasta ‘su forma más ajena y peculiar’: el capital que rinde interés, al que Marx denominó una vez la madre de todas las formas absurdas”⁸⁴³. Se establece aquí así, con todo rigor, el propósito de desarrollar una “teoría de la inversión y de la apariencia” en Marx. ¿Y cuáles serían los lugares de esta teoría de la apariencia? El fetichismo sería sólo un escalón en el despliegue de la apariencia real, pero quizás el fundamental. Encontraríamos también al fetiche del dinero y del capital en el camino hacia la figura consumada de la apariencia. Ésta sería, como decía Marx, la figura acabada de la superficie del modo de producción capitalista. Esta superficie, la figura del capitalismo, tal como ella aparece y existe en realidad para sus participantes, es la que recoge y abarca en sí todas las figuras de la apariencia. Es ésta un mundo invertido y encantado, que no sólo esconde, en expresión de Marx, “la figura de su núcleo interno, esencial, pero escondido, y el concepto que le corresponde”⁸⁴⁴, sino que lo niega y tergiversa. Esta superficie de apariencia, analizada y diseccionada, es el punto de llegada de la teoría. La tarea de la ciencia es para Marx, en lugar de quedar en la superficie de los fenómenos, como hacía la economía política vulgar, “[...] reducir el movimiento visible, que meramente aparece, al movimiento interno, efectivo”⁸⁴⁵. Se apunta así a “la estructura oculta del sistema económico burgués”, que presenta “lo invisible y lo esencial que ha de ser investigado”⁸⁴⁶. Con esto, ganamos de nuevo, recobramos, el punto de partida: la superficie, el fenómeno, lo que aparece. La crítica de la economía política de Marx,

⁸⁴² “Todas las formas sociales, en la medida en que conducen a la producción de mercancías y a la circulación del dinero, toman parte en esta inversión [*Verkehrung*]. Pero en el modo de producción capitalista y en el capital, que constituye su categoría dominante, su relación de producción determinante, este mundo encantado e invertido se desarrolla mucho más allá” (MEW 25, p. 835).

⁸⁴³ Fischer, A. M., op. cit., p. 49.

⁸⁴⁴ MEW 25, p. 219.

⁸⁴⁵ MEW 25, p. 324.

⁸⁴⁶ MEW 26.2, p. 162 y 25.

recapitula Fischer, “[...] reconduce la estructura desplegada de la inversión, como se muestra en la superficie de los fenómenos y ‘donde la mediación no sólo se hace invisible, sino que se expresa su contrario directo’ (26.3, 504), a sus momentos más simples. Se muestra aquí que el desarrollo de las categorías económicas corresponde a correlativos niveles de la inversión o figuras de la apariencia”⁸⁴⁷. Así, el método de Marx consiste en partir de la superficie de los fenómenos, analizarlos en su naturaleza, encontrando las mediaciones y las categorías rectoras y determinantes, y reconstruirlos mediante la “exposición dialéctica”: “[...] el análisis es, empero, el presupuesto necesario de la exposición genética, del aprehender el proceso de configuración efectiva en sus diversas fases”⁸⁴⁸. El lenguaje a veces casi dualista de Marx –esencia-fenómeno, visible-invisible- no ha de confundirnos, el movimiento acaba allí donde empezó, en lo que aparece, en el fenómeno; y esto, no otra cosa, era lo que había que ganar en el análisis. No hay un trasfondo verdadero detrás. Acabamos donde empezamos, en el fenómeno, sólo que ahora la apariencia ha quedado puesta ante los ojos y comprendida en su mediación, comprendido el movimiento efectivo y real, que la incluye como parte integrante. No se trata, en modo alguno, de reducir la apariencia y desecharla como mera ilusión; se trata de hacer ver que el momento de apariencia es parte integral de lo que hay tal y como aparece, es decir, del fenómeno. Queda claro esto en la última frase de Fischer: en la crítica de la economía política, esta construcción teórica que reproduce dialécticamente, es decir, mediante un logos que atraviesa, el todo estructurado de la sociedad burguesa, todas las categorías parte del desarrollo corresponden con niveles, figuras o formas de apariencia. Por lo tanto, estas formas de apariencia han de ser parte integrante de la exposición [*Darstellung*] del objeto, o dicho de otro modo: la crítica de la economía política es una teoría de la apariencia. El programa de Fischer, y el nuestro, consiste precisamente en esto: rastrear el despliegue de las formas de inversión o apariencia real [*realer Schein*] en las categorías económicas de Marx, que exponen y reproducen el todo estructurado del modo de producción capitalista, y mostrar así que la crítica de la economía política de Marx es, efectivamente, una teoría de la apariencia.

Aunque propiamente no es un monográfico sobre la cuestión de la apariencia, el clásico de U. Erckenbrecht, *Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Theorie*⁸⁴⁹, presenta el concepto de fetichismo como esencialmente ligado a esta categoría, por lo que es de obligada referencia aquí. Erckenbrecht interpreta la categoría de fetichismo

⁸⁴⁷ Fischer, A. M., op. cit., p. 50.

⁸⁴⁸ MEW 26.3, p. 491.

⁸⁴⁹ Erckenbrecht, U., op. cit.

en un doble contexto: en conjunción con otras categorías pertenecientes a la crítica y a la epistemología, tales como conciencia, apariencia, ideología, alienación, cosificación, y en relación con otras formas de fetichismo, como el fetichismo arcaico, sexual, estético, técnico o político⁸⁵⁰. A nosotros nos interesa el primer contexto. Como indica el propio autor, es en esta constelación de conceptos donde encontramos la mayor confusión y falta de claridad en el tratamiento del fetichismo. Muchos autores encontraron aquí la ocasión perfecta para sustituir, falsear o mezclar el concepto de fetichismo con otros conceptos con los que está relacionado, pero con los que no se identifica. Se hace necesario un trabajo de análisis y separación cuidadosa. En la teoría del fetichismo se dan cita numerosos motivos críticos de Marx: la crítica de la religión, del idealismo, del prejuicio, de la apariencia, de la ideología, de la alienación, de la cosificación, de la mistificación, del mito; aún más, encontramos tesis sobre el ser y la conciencia, la esencia y la apariencia, la base y la superestructura. Pero esto no significa que todos los teoremas pertenecientes a estas cuestiones queden expuestos y resueltos en las páginas sobre el fetichismo de Marx. Estos motivos no están agotados en el tratamiento del fetichismo, y ni siquiera son totalmente congruentes. Podemos decir que son, a lo sumo, convergentes. La crítica de Marx, para Erckenbrecht, pretende desenmascarar lo que parece incognoscible, someter a crítica a las condiciones objetivas que impiden o falsean el conocimiento. En este proyecto crítico tiene un papel central el fetichismo, siempre y cuando seamos capaces de delimitarlo claramente frente a la nube de categorías que le rodea. En suma,

La teoría del fetichismo no es un pozo sin fondo, sino un punto de corte, una red de coordenadas de puntos de corte. El concepto de fetiche recibe su preciso sentido sólo en compañía de las demás categorías, aun cuando algunas de ellas sólo están desarrolladas fragmentariamente por Marx o ni siquiera explícitamente diferenciadas. Se trata de la unidad, que ha de ser reconstruida, de los motivos de crítica social y epistemológica, una unidad que no olvide las necesarias diferenciaciones⁸⁵¹.

Los puntos que trata Erckenbrecht referidos a este primer contexto de categorías crítico-epistemológicas son: conciencia-ser, esencia-fenómeno-ilusión, ideología, alienación, y cosificación. A la vista está que Erckenbrecht señala la imbricación del concepto de fetichismo con otras categorías pertenecientes a la tradición filosófica. Para nosotros, a fin

⁸⁵⁰ Ibid., p. 7.

⁸⁵¹ Ibid., p. 9. Erckenbrecht cita la siguiente afirmación de Marx: "No se trata aquí de definiciones bajo las cuales se subsumen cosas. Se trata de determinadas funciones que se expresan en determinadas categorías." (MEW 24, p. 228).

de tratar de pensar el fetichismo como una teoría de la apariencia, serán especialmente relevantes los puntos uno y dos. El segundo punto lo desarrollaremos en el capítulo V, sobre el primero podemos recoger ahora alguna idea que sugiere el concepto de “teoría de la apariencia”.

En el primer punto⁸⁵², Erckenbrecht comienza desarrollando el concepto de Marx de “ser” como “ser social”, un concepto complejo y diferenciado de realidad donde sus distintos niveles se retroalimentan. Tras exponer la relación mediada con la formación de la “conciencia social”, Erckenbrecht introduce otro elemento: “El ser social determina no sólo lo consciente, sino lo inconsciente”⁸⁵³. Lo inconsciente no se toma aquí tan solo como un proceso cerebral, sino como una marca de la constitución de la conciencia, pues el ser social sostiene a los hombres en su desconocimiento. Este inconsciente es a la vez ignorancia e impotencia práctica al respecto de ese ser social. Aparece en *El capital* la expresión “socialmente inconsciente”, significando esto un estado en el cual los procesos económicos transcurren a través de las cabezas de los hombres y más allá de ellas. Esto no designa un ámbito especial de objetos. Consecuentemente, no hay que confundirlo, advierte Erckenbrecht, con el primer uso del término por parte de Freud, cuando se designaba una región del psiquismo. Su uso es, en Marx, atributivo: la sociedad en su conjunto *no* es “una asociación consciente y sujeta a un plan”⁸⁵⁴, luego la falta de conciencia [*die Unbewußtheit*] es un atributo que no sólo impide su normal funcionamiento, sino que es un atributo esencial suyo. Recordemos el lema con que Marx describía el curso de una sociedad regida por el fetiche: “no lo saben, pero lo hacen”. Las relaciones cosificadas provocan un tipo especial de acción ciega y automática, donde las relaciones intersubjetivas se enmascaran en la forma de propiedades de objetos. Por eso, porque la inversión se da al nivel de las relaciones, y no de las representaciones mentales de los agentes, “La conciencia sobre el engaño se engaña a sí misma cuando ejerce tan sólo crítica de la conciencia. [...] El ser inconsciente es un aspecto importante de la conciencia falseada socialmente, que refleja formas de ser reales en formas a la vez reales e irreales de apariencia [*Schein*]”⁸⁵⁵. Aquí aparece lo que nos interesa, la cuestión de la apariencia. La mistificación, dice Erckenbrecht, es objetiva, nace directamente de la estructura económica. Por eso la expresión “falsa conciencia” debería ser usada con precaución, y, en todo caso, solo cuando se refiera a una

⁸⁵² Ibid., p. 14-25.

⁸⁵³ Ibid., p. 22.

⁸⁵⁴ MEW 25, p. 673.

⁸⁵⁵ Erckenbrecht, U., op. cit., p. 24.

falsedad que concierna a un aspecto concreto, no para expresar el carácter tergiversado de las formas de aparición de las relaciones económicas que se reflejan en la mente de los agentes. Además, esta expresión sugeriría que existe ora una falsa conciencia, ora una verdadera, sin tránsito. Sería más acertado, propone Erckenbrecht, hablar de “conciencia falseada”. Ésta recogería tanto el falseamiento inconsciente, que emerge, independiente de los intentos subjetivos de engaño, de la estructura objetivamente mistificadora de la economía capitalista, como el falseamiento consciente, que incluye las operaciones de apología, manipulación y velamiento. Hay toda una maquinaria de producción de la no-verdad.

Considérese, para terminar, la siguiente cita de Marx: “Si es trabajo de la ciencia reducir el movimiento visible, que meramente aparece, al movimiento interno real, se comprende de suyo que en las cabezas de los agentes de la producción y la circulación capitalista se construyen representaciones sobre las leyes de producción que se alejan mucho de estas leyes, y que tan sólo constituyen la expresión consciente del movimiento aparente”⁸⁵⁶. Comenta Erckenbrecht: “Esta ‘expresión consciente del movimiento aparente’, que se revela como la expresión inconsciente, puesta en las cabezas, del movimiento real, y que por consiguiente no es un ser consciente, debe su ser apariencia a la dialéctica real, que no ha de ser entendida como metafísica, entre la esencia y el fenómeno”⁸⁵⁷. Desarrollaremos con detalle esta dialéctica entre esencia, fenómeno y apariencia en el capítulo V; retengamos de momento la constatación introductoria de que hay una teoría de la apariencia en Marx.

Si bien no lo han desarrollado con la amplitud de estos dos autores citados, algunos otros han apuntado, siquiera levemente, al problema de la apariencia en Marx. Adorno, en sus *Tres estudios sobre Hegel*, donde sigue muy de cerca la veta crítica que abre la Ilustración y que Hegel y Marx llevan a un nuevo nivel, habla de “apariencia [*Schein*] socialmente necesaria”:

La no identidad de lo antagonístico, con la que [la filosofía] choca y que sólo a duras penas consigue doblegar completamente, es la de ese todo que no es verdad, sino falsedad, oposición absoluta a la justicia; pero precisamente esta no identidad adopta en la realidad la forma de la identidad, el carácter clausurador omnicomprensivo sobre el que no imperaría

⁸⁵⁶ MEW 25, p. 324.

⁸⁵⁷ Erckenbrecht, U., op. cit., p. 25.

ningún tercer elemento reconciliador; y semejante ciega identidad es la esencia de la ideología, de la apariencia socialmente necesaria⁸⁵⁸.

Adorno, hablando aquí a propósito de Hegel -pero, como el mismo señala, es el concepto de realidad que subyace también a Marx-, describe una realidad que es un todo atravesado por antagonismos, un mundo devenido sistema en sentido hegeliano, el todo trabado mediante la producción, mediante el trabajo social conforme las relaciones de cambio. Es, en una palabra, la sociedad burguesa como totalidad de antagonismos irreconciliables: “Así, el mundo que el sistema hegeliano había concebido se ha acreditado como sistema, en sentido literal (a saber: el de una sociedad radicalmente socializada), sólo ahora, al cabo de ciento veinticinco años, y lo ha hecho satánicamente [...]. La sociedad burguesa es una totalidad antagonística: se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos, y no puede suavizarlos”⁸⁵⁹. Pero ocurre, decía nuestro texto, que esta realidad enfrentada y conflictiva no se muestra tal y como es, sino que adopta la forma de “identidad”, de totalidad reconciliada, omnicomprensiva, que disuelve dentro de sí los antagonismos y queda clausurada sobre sí misma. Pues bien, concluye Adorno, este carácter de auto-velamiento, de manifestación que encubre su propia realidad, es la “apariencia socialmente necesaria”. Aunque Adorno utiliza, ciertamente, el término “ideología”, lo deja lo suficientemente indeterminado como para ser completado, en su sentido, por el contenido expresado en el texto anterior: “[...] la historia de la edad del mundo irreconciliada no puede ser una de desarrollo armónico (lo único que ella hace al respecto es ideología, que niega su carácter antagonístico); y las contradicciones, que constituyen su verdadera y única ontología, son al mismo tiempo la ley forma de esa historia que, a su vez, progresa exclusivamente en la contradicción [...]”⁸⁶⁰. Las contradicciones son la ontología de lo real: la ideología, como aquella negación de lo antagónico, no se sitúa necesariamente a nivel epistemológico. Más bien habría que pensar, como decíamos antes, que es la propia apariencia, situada al mismo nivel que los antagonismos que la velan, es decir, al nivel ontológico, la que se niega a sí misma y se manifiesta de otro modo a como es. Se esboza así la idea, no continuada aquí, de la necesidad de pensar el mecanismo por el cual una determinada realidad se oculta sistemáticamente y toma formas de manifestación que la encubren. Esa apariencia tendría lugar, así, no al nivel del conocer, sino del ser. Tal sería, creemos, el planteamiento de la cuestión de la apariencia en Marx.

⁸⁵⁸ Adorno, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1974, p. 51.

⁸⁵⁹ Ibid., p. 46-47.

⁸⁶⁰ Ibid., p. 111.

Por último, habría que citar también a G. Lukács, puesto que, como vimos, es el autor que abrió la estela de toda lectura que atribuya un valor central a la teoría del fetiche, y como tal, señaló el lugar desde el cual plantear con todo su alcance una teoría de la apariencia. Lukács atribuye un lugar estructural a la categoría de fetiche en el modo de producción capitalista o sociedad moderna. En sociedades premodernas había ya, ciertamente, tráfico de mercancías, pero la mercancía no era en modo alguno la forma elemental de estas sociedades. El fetichismo de la mercancía era pues, como la mercancía misma, un fenómeno marginal. En la sociedad moderna, en cambio, la mercancía y su carácter de fetiche estructuran la totalidad social. El tránsito de las relaciones precapitalistas a las capitalistas es para Lukács cualitativo, no cuantitativo. Esto es, la extensión de la forma mercancía de un fenómeno aislado a la estructura determinada, de ser una forma entre muchas a ser la forma universal, no es sólo un incremento de lo que ya había, sino que se trata aquí de un cambio que afecta al contenido mismo. En la sociedad precapitalistas y en la capitalista existen “formas de objetividad cualitativamente diversas”⁸⁶¹. Es decir, lo que se juega para Lukács en la teoría del fetichismo de la mercancía es el tipo específico de objeto que hay, en qué consiste ser objeto bajo determinadas condiciones, a saber, las condiciones modernas o capitalistas. El problema es, pues, ontológico. Y este tipo de objetividad, inédita en otras sociedades, consiste en un tipo de ilusión. La estructura de la mercancía consiste, para Lukács en que “[...] una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una ‘objetividad fantasmal’ que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres”⁸⁶². Una objetividad fantasmal, pues, que esconde, vela su sustrato, la relación social. Al plantear la cuestión del fetichismo como una forma de apariencia necesaria que constituye la objetividad bajo condiciones capitalistas, Lukács pone los fundamentos para poder plantear la cuestión de la crítica de la economía política como crítica de la apariencia, una apariencia cosificada: la crítica del fetichismo debe “desgarrar, junto con el velo de eternidad de las categorías, el velo de coseidad que las recubre”⁸⁶³. Recapitula Grigat refiriéndose a Lukács: “Las formas de objetividad fetichizadas se producen necesariamente en la sociedad capitalista. Sólo la contemplación de la totalidad las reconoce como apariencia real y necesaria [*notwendigen realen Schein*]”⁸⁶⁴. El desvelamiento de esta

⁸⁶¹ Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, op. cit., p. 8 y ss.

⁸⁶² Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, op. cit., pp. 7-8..

⁸⁶³ Citado en Grigat, S., op. cit., p. 111.

⁸⁶⁴ Ibid., p. 111.

apariencia, como Lukács fue uno de los primeros en señalar, es una de las claves de la crítica de la economía política.

Tenemos un ejemplo de hasta qué punto es crucial comprender adecuadamente el tratamiento de la apariencia que suponen los conceptos de fetichismo y mistificación en Marx en la monografía de Michel Henry, *Marx. Una filosofía de la realidad*, cap. III, que pretende mostrar, desde un punto de vista fenomenológico, el concepto de realidad que se juega en Marx. Recoge bien desarrollo en la posición de Marx respecto de Hegel desde los *Manuscritos* a *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*. Pero todo ello llevaría, según él, a Marx a considerar que el problema de la metafísica es el de una realidad hipostasiada, proyectada más allá de las relaciones que la componen: “Si hay una polémica contra la metafísica misma en Marx, está orientada justamente contra la hipóstasis de la realidad en un lugar distinto a su lugar de origen, [...] la hipóstasis de la realidad en el dominio en que justamente ella no puede ‘ser’, en el dominio de la irrealidad”⁸⁶⁵. Metafísica sería aquí lo no efectivo, lo que está más allá de lo real. Sólo puede deshacerse reconduciéndola a su fundamento positivo y concreto, los individuos realmente existentes. Es decir, se superaría la metafísica a golpe de positivismo y nominalismo. Pero este esquema, que puede ser adecuado para *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*, queda desmantelado en la crítica de la economía política: el problema no es ya reconducir la metafísica a una realidad positiva y con ello mostrar su vacuidad, el problema es que el fenómeno mismo, lo real, está tergiversado, e incluye en sí dimensiones de inversión, cosificación y abstracción real que sólo pueden desentrañarse con categorías “filosóficas” pertenecientes a la tradición “metafísica”: la mercancía era un objeto “sensible-suprasensible”, lleno de “sutilezas teológicas”. Como venimos explicando, la ruptura con el positivismo y el empirismo de *La ideología alemana* supone una recuperación de la dimensión conceptual, abstracta y constructiva del conocimiento, que no puede desestimarse sin más como metafísico.

1.3. El problema de la ideología y la falsa conciencia.

A pesar de que, como advertimos en la introducción, no podemos hacernos cargo con detenimiento de la cuestión de la ideología y la falsa conciencia, pues consideramos que *no* es el lugar desde el cual plantear el problema de la apariencia en la crítica de la economía

⁸⁶⁵ Henry, M., *Marx. Vol I: Una filosofía de la realidad*, La Cebra, Buenos Aires, 2011, p. 189.

política, no podemos acabar esta introducción a la idea de una teoría de la apariencia en Marx sin siquiera algunas pinceladas muy breves sobre este problema, aunque sea para excluir interpretaciones. El concepto tradicional de ideología se elabora en el marxismo ortodoxo tomando pie en algunos textos del joven Marx, sobre todo en la *Ideología alemana*. En esta obra, Marx comienza a romper con el humanismo y el idealismo de su juventud, pero se halla aún preso de concepciones empiristas y reduccionistas. Allí Marx afirma que los hombres contraen relaciones sociales de producción que pueden constatarse en cada caso "mediante observación empírica", pero que no se presentan ante la imaginación tal y como realmente son. Las representaciones, la conciencia, no son sino una emanación de esas relaciones reales: "La conciencia [*das Bewusstsein*] no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente [*das bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso de vida real,"⁸⁶⁶ reza el conocido aserto. La moral, la religión la metafísica, en suma, la ideología, son "formaciones nebulosas que se registran en el cerebro de los hombres", abstracciones y sublimaciones necesarias "del proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales." La relación es de emanación y subordinación: "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"⁸⁶⁷. Estos apuntes quedaron establecidos a modo de sólido dogma para el marxismo en tratados como los *Principios elementales y fundamentales de filosofía*, de G. Politzer⁸⁶⁸, donde, tras sentar como tesis materialistas principales que "la materia produce el espíritu", que "la materia existe fuera del espíritu", y que "podemos conocer el mundo", o que los materialistas, frente a los idealistas, dicen que el mundo es una "realidad objetiva", es decir, "que existe fuera del pensamiento"⁸⁶⁹, afirma acerca de la ideología lo siguiente: "La ideología es un conjunto de ideas que forman un todo, una teoría, un sistema o hasta a veces simplemente un estado de espíritu. El marxismo es una ideología que forma un todo y que permite encontrar respuestas para todas las cuestiones"⁸⁷⁰. El materialismo histórico queda condensado del siguiente modo: "Los hombres hacen la historia por su acción, expresión de su voluntad. Ésta es determinada por sus ideas. Lo que explica las ideas de los hombres, es decir, su ideología, es el medio social donde se manifiestan las clases, que a su vez están determinadas por el

⁸⁶⁶ MEW 3, p. 26.

⁸⁶⁷ Ibid.

⁸⁶⁸ Politzer, G., *Principios elementales y fundamentales de filosofía*, Akal, Madrid, 1975.

⁸⁶⁹ Para refutar al idealista, es decir, a si "¿es verdad que son nuestras ideas las que crean las cosas?", Politzer argumenta que si vamos discutiendo esta cuestión por la calle con un idealista y viene un autobús, el idealista tendrá que prestar mucha atención si no quiere ser aplastado.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 142.

factor económico, es decir, el modo de producción"⁸⁷¹. La base de la sociedad es la estructura económica, la superestructura es la ideología en todas sus formas (ciencia, poesía, arte, filosofía...). Y por último, hay que hacer una distinción: "La gente puede vivir en condiciones determinadas, pero la conciencia que tienen de ellas puede no corresponder a la realidad. Es lo que Engels llama «conciencia verdadera y conciencia falsa»"⁸⁷².

Comentaremos estos presupuestos también a propósito del concepto de materialismo, pero por el momento haremos algunas observaciones. De entrada se advierte que el esquema queda impugnado ya por el simple hecho ser Marx *moderno* y partir del nuevo reparto de lo real fundado por Kant entre lo que aparece y sus condiciones de aparición. En el concepto de ideología se presupone una brecha entre la esencia, que pertenece a la "realidad objetiva" y es recogida por un conocimiento científico⁸⁷³ o "conciencia verdadera"⁸⁷⁴, y la mera apariencia como ilusión recogida en la ideología o "falsa conciencia". Pero, además, el uso de las categorías de la apariencia en la crítica de la economía política desborda el concepto de ideología del marxismo tradicional. Marx no

⁸⁷¹ Ibid., p. 143.

⁸⁷² Ibid., p. 196.

⁸⁷³ Precisamente la contraparte de este concepto de ideología era un concepto ingenuo de ciencia, positivista y teoricista, que se ceñía a los problemas epistemológicos tradicionales y a los cánones institucionales de producción de teoría. Cfr. sobre esto la polémica de Foucault con el diputado del PCF Juquin en Foucault, M., *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003, p. 19 y ss.

⁸⁷⁴ Esta concepción supone un concepto de verdad como lugar neutro y atemporal y un concepto tradicional de sujeto de conocimiento con contenidos mentales verdaderos o falsos, esquema que ya hemos visto que no es el de Marx. Respecto al concepto de sujeto presupuesto en esta teoría de la ideología, hay una huella clara de Marx, que no del marxismo tradicional, en esta afirmación de Foucault: "No soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos de poder sobre él" Foucault, M., "Poder - cuerpo", en: *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1980, p. 106. Como hemos tenido ocasión de señalar al describir el fetiche del capital, no se encontrará mejor inspiración para el estudio de los efectos del poder sobre el cuerpo que el propio Marx. Para Foucault, "Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad." Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 32. Foucault quiere, recogiendo claramente un testigo de Marx, pensar el saber constitutivo-operativo que produce sujetos, cuerpos, disposiciones: quiere hacer un estudio materialista de la ideología como saber productivo de subjetividad y corporalidad. Proyecto en el que se encontraba Foucault muy cercano a Althusser, que por aquellos mismos años, en su famoso texto *Ideología y aparatos ideológicos de estado: Freud y Lacan* (Nueva Visión, Buenos Aires, 2008), perfilaba un concepto materialista de ideología que superara el idealismo del marxismo habitual y que se ocupara de las prácticas arraigadas en aparatos materiales no necesariamente represivos que constituían sujetos al interpelarlos como tales. Cfr. para la relación muy estrecha entre ambos planteamientos Montag, W., "«El alma es la prisión del cuerpo»: Althusser y Foucault, 1970-1975", en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, nº 8, 2009, online: <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>.

toma el fetichismo como un producto mental, sino como un fenómeno real que a su vez provoca un problema epistemológico; y *El capital* mismo puede entenderse como el planteamiento del problema epistemológico de cómo conocer eso que ni es ni no es, la apariencia. Citamos un ejemplo. Bailey considera que las causas del valor son las circunstancias que influyen en la “conciencia” en el intercambio de mercancías. Marx rebate esta interpretación meramente subjetivista con vigor, alegando que los contenidos de la “mente”, verdaderos o falsos, no bastan para explicar las relaciones económicas efectivas. Los agentes están puestos en relaciones que determinan su mente “sin saberlo”, dice Marx, y añade: “Cualquiera puede necesitar dinero como tal sin saber lo que el dinero es”⁸⁷⁵. La apariencia emerge en la relación misma, no sólo en la conciencia: “Las categorías económicas se reflejan en la conciencia de un modo muy invertido. Bailey desliza esto en la conciencia, porque no sabe desenvolverse con la teoría. En vez de decir qué entiende él por “valor” (o “*cause of value*” [causa del valor]), Bailey nos dice lo que comprador y vendedor se representan al efectuar el cambio”⁸⁷⁶. Lo que Bailey recoge “en la conciencia” no es sino una forma invertida de las categorías económicas. Lo que hay que explicar es precisamente por qué las relaciones económicas toman esa forma invertida, y eso no es un problema exclusivo de la mente de los productores: hay un desfase fundamental en el corazón mismo de la realidad efectiva, que supone a la vez el problema de cómo conocer una realidad que está invertida. Aquí, la apariencia es necesaria.

¿Qué significa esto? Aunque su lenguaje a veces pueda darlo a entender, Marx no cae aquí en un dualismo burdo, según el cual estarían, por un lado, las relaciones económicas “objetivas”, en la realidad, y por otro las representaciones “subjetivas”, en la conciencia. Bien al contrario, Marx precisamente deshace esta oposición. Por un lado, la inversión presente “en la mente” de los agentes no es un error psicológico, sino una apariencia que tiene su sede en la realidad, siendo esa “mente”, por supuesto, parte constitutiva de esa realidad; lo que precisamente no ocurre es que haya, por un lado, una realidad inalterada, y por otro, una mente obnubilada. Por otra parte, esa realidad no subsiste sin la agencia de los sujetos, sin un tipo de saber y práctica suyos. Bien es cierto, sin embargo, que esta presencia de los sujetos no tiene lugar en las modalidades tradicionales del “conocimiento” como reflejo de la realidad, ni en su ignorancia como representación errónea de lo real. La imbricación del sujeto como lo real implica algún tipo de interacción de “saber”, pero es un

⁸⁷⁵ MEW 26.3, p. 163.

⁸⁷⁶ MEW 26.3, p. 163.

saber práctico que no pasa por el modo de la representación. Marx diferencia entre este nivel y la operación posterior de elaborar una teoría explícita que pretende dar cuenta de ese nivel fundamental de imbricación sujetos-relaciones. Se ve en el texto sobre Bailey: “Su ‘*mind*’ [mente], su conciencia, puede muy bien no saber en absoluto, para ella puede no existir, por qué se determina *in fact* [de hecho] el valor de sus mercancías, o sus productos como mercancías. Están puestos en relaciones que determinan su *mind* [mente], sin que necesiten saberlo. Cualquiera puede utilizar el dinero, sin saber lo que el dinero”⁸⁷⁷. Marx distingue entre el *uso* del dinero y su saber explícito, consciente, mejor diríamos, su *conocimiento*. Sobre cómo se constituye socialmente el equivalente universal en el dinero, dice Marx: “En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto. En el principio era la acción. De ahí que hayan actuado antes de haber pensado”⁸⁷⁸. Actuar antes de pensar. Actuar con un cierto *saber* que no es exactamente ni pensar ni conocer, ni se explica prioritariamente en el marco de la conciencia⁸⁷⁹: podríamos llamarlo, con Marzosa leyendo a Platón, “ser capaz de habérselas con”, un “andar con” las cosas, una destreza o pericia para con las cosas, que pone de manifiesto lo que esa cosa es: un zapato se muestra como zapato cuando alguien lo calza para caminar seguro por la calle, sin mojarse ni lastimarse el pie; el dinero se muestra como dinero cuando se utiliza en el intercambio⁸⁸⁰. Lo cual no quiere decir, y esto es lo enjundioso del asunto, que sólo por llevar zapatos o pagar con dinero *conozcamos* o sepamos articular *qué es* el zapato o el dinero: hay filosofía desde que Platón –o Sócrates– tuvo la insolencia, precisamente, de intentar detener el “andar con” la cosa para explicitar en qué consistía el ser de esa cosa. Ese saber que aún no es conocimiento teórico, esa destreza práctica, es a lo que se refiere Marx cuando dice que los poseedores de mercancías *actúan*.

En la pregunta por la formas de aparición de las relaciones económicas, Marx apuesta por una primacía absoluta de esta praxis social efectiva o saber “andar con” las cosas; sólo después cabe preguntar por el modo en que los hombres, en su práctica teórica, recogen

⁸⁷⁷ MEW 26.3, p. 163.

⁸⁷⁸ MEW 23, p. 101. “Faust”, parte I, “Estudio”. Goethe polemiza con el primer versículo del Evangelio de Juan: “En el principio era el Verbo”.

⁸⁷⁹ “Franklin *no es consciente* que, en la medida en que mide el valor de todas las cosas ‘en trabajo’, se abstrae de la diferencia de los diversos trabajos, y así los reduce a trabajo humano igual. *Lo que él no sabe, sin embargo, lo dice*. Habla primero de ‘un trabajo’, luego del ‘otro trabajo’, finalmente de ‘trabajo’ sin más calificación como sustancia del valor de todas las cosas” (MEW 23, p. 65, nota 17ª, cursiva nuestra). El economista recoge aquí el saber práctico, atemático, de los agentes de la producción.

⁸⁸⁰ Martínez Marzosa, F., *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996, p. 15 y ss.

esta aparición como conocimiento, como saber teórico. Ese saber práctico, decimos, incluye formas subjetivas de acción, pero no específicamente conscientes o cognoscitivas:

Los hombres no vinculan sus productos de trabajo entre sí como valores porque estas cosas valgan para ellos [*gelten als*] como envolturas meramente cósmicas de trabajo humano igual. Al contrario. En tanto que en el intercambio igualan entre sí sus productos de diferente tipo, igualan también entre sí sus diferentes trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen⁸⁸¹.

No lo “saben” en sentido teórico, pero saben “habérselas con” el dinero y las mercancías. ¿Qué ocurre entonces con la “conciencia” y el “saber” explícito? Escribe Marx a continuación: “El cerebro de los productores privados se limita simplemente a reflejar ese doble carácter social de sus trabajos privados en las formas que aparecen en el movimiento práctico, [...]”⁸⁸². En la primera edición, pasaje retirado de la segunda, Marx precisa el sentido de este “reflejo”: “Primero, la relación esta allí. Pero segundo, porque son seres humanos, la relación está allí como relación para ellos. El modo en que está allí para ellos, o cómo se refleja en su cerebro, nace de la naturaleza de la relación misma”⁸⁸³. Prestemos atención. A Marx no le interesa desarrollar una “teoría del conocimiento”. Su lenguaje casi paródico sobre “el cerebro de los productores” quiere desplazar la cuestión por el recurso del choque. Marx quiere deshacer el campo conceptual mismo de un enfoque de teoría del conocimiento para situar el problema en el ámbito del modo peculiar de aparición efectiva de una relación que no se manifiesta tal cual efectivamente es, lo cual es un problema ontológico y epistemológico a la vez, pero no un problema, simplemente, de percepción subjetiva de los agentes. Lo que le interesa son “las formas que aparecen en el movimiento práctico”, el

⁸⁸¹ MEW 23, p. 88. En la redacción del pasaje del fetichismo de la primera edición, añade: “Los hombres vinculan sus diferentes trabajos entre sí como trabajo humano mediante la vinculación de sus productos entre sí como mercancías. La relación personal queda escondida por la forma cósmica. [...]. Para vincular sus productos entre sí como mercancías, los hombres están obligados a igualar sus diferentes trabajos al trabajo humano abstracto. No lo saben, pero lo hacen, en tanto que reducen la cosa material a la abstracción *valor*”. (MEGA II/5., p. 46). Se trata aquí, llega a decir Marx, aunque lo retira de la segunda edición, seguramente por el carácter naturalista de la formulación, de “[...] una operación natural y por tanto inconscientemente instintiva de su cerebro, que emerge necesariamente de la forma específica de su producción natural y de las relaciones en las cuales se sitúa esta producción”. (MEGA II/5., p. 46.) Žižek ha analizado esta fórmula del “no lo saben, pero lo hacen” para caracterizar esta peculiar subjetividad de los agentes en las relaciones económicas: “Esta lectura de la fórmula marxiana [la de que el problema es de falsa conciencia, nota nuestra] omite una ilusión, un error, una distorsión que actúa ya en la realidad social, al nivel de lo que los individuos *hacen*, y no sólo de lo que *piensan* o *creen* que hacen”. Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 55 y ss.

⁸⁸² MEW 23, p. 88.

⁸⁸³ MEW 23, p. 88.

carácter que adquieren las relaciones en su existencia efectiva y real, en su trato también con los sujetos. Marx quiere fijar la estructura peculiar de una trama de relaciones ensambladas entre sí, que incluyen a personas y a cosas y que toman la figura de ciertas formas de aparición. Sólo una vez hecho esto, y como corolario, señala circunstancialmente que los “cerebros” de los agentes inmersos en esas relaciones de producción reflejan conscientemente también esas formas de aparición. Eso no quiere decir que los sujetos y sus “cerebros” no hayan estado presentes antes de reflejar conscientemente sus actos, pero lo han estado en un modo diferente, que tiene más que ver con el hacer y con el saber tratar con que con el conocer.

Es decir, Marx sustituye como herramienta explicativa la distinción entre una realidad y su “reflejo” en el conocimiento por la división entre la realidad, que incluye praxis y un “saber usar” de los sujetos, y su forma de aparición. Es el ensamblaje de estas dos dimensiones lo que a Marx le interesa, y sólo una vez aprehendido éste teóricamente, puede hacerse la observación de que esa forma de aparición, como tal forma -que es lo que en primer lugar había que explicar-, es recogida en el “cerebro” de los agentes que participan en la relación y elaborado como teoría consciente. El “reflejo en el cerebro”, forma paródica de referirse al conocimiento en boca de un autor que, como vimos con ocasión del método dialéctico, es perfectamente consciente de la dimensión de construcción del mismo, es un añadido subsidiario de la distinción esencial, que es la distinción entre una relación y su forma de aparición, en un nivel más fundamental de realidad donde juega la subjetividad de los agentes como un saber-hacer imbricado en una trama relacional. Balibar ha señalado de lo que *no* puede tratarse: “Así, la ideología histórica de una clase (la ‘conciencia de clase’ del proletariado, por ejemplo) no es creada, elaborada, inventada por ésta, del modo en que la primera psicología aparecida se imagina que un sujeto (un individuo, un grupo) inventa, consciente o inconscientemente, sus ideas: [...]”⁸⁸⁴.

Korsch fue uno de los primeros en pronunciarse explícitamente en contra del concepto de ideología tradicional, en su texto de 1923 *Marxismo y filosofía*⁸⁸⁵. Esta cuestión, afirma Korsch, ha sido malinterpretada y trivializada por los lectores de Marx –se refiere a la Segunda Internacional- todavía en mayor grado que la del Estado, que ya era de por sí poco comprendida. Si bien al respecto de esta última se acusaba una falta de análisis de los fenómenos políticos concretos, al menos estos “epígonos” de Marx reconocían *in abstracto*

⁸⁸⁴ Balibar, E., *Cinco ensayos de materialismo histórico*, op. cit., p. 48.

⁸⁸⁵ Korsch, K., *Marxismo y filosofía*, Ediciones Era, México, 1971, p. 43 y ss.

que el Derecho y el Estado -según su punto de vista simplificador, asentados sobre la base material de la estructura económica de la sociedad-, poseían una realidad y, por consiguiente, no podían ser ignorados y puestos al margen. Esto, afirma Korsch, lo reconocieron en la teoría y lo demostraron en su lucha política, por ejemplo contra el anarcosindicalismo. Por el contrario, muchos de los que ya Korsch denominaba “marxistas vulgares” seguían sin reconocer hasta la fecha, ni siquiera *in abstracto*, la realidad de las formas y los procesos de conciencia social y vida espiritual. En sus palabras: “Apoyándose en ciertas expresiones de Marx y particularmente de Engels, se presenta, en cambio, toda la estructura espiritual (ideológica) de la sociedad como una realidad apariencial [*Scheinwirklichkeit*] que sólo existe como error, o imaginación, o ilusión en las cabezas de los ideólogos, pero que en ninguna parte tiene un objeto real”⁸⁸⁶.

Lo primero que señala Korsch es que a Marx nunca se le ocurrió caracterizar como ilusión a la conciencia social ni los procesos espirituales como mera ideología. Korsch mantiene la distinción de Marx en el “Prólogo” a la *Contribución...* entre una superestructura política y jurídica, por un lado, y las formas de conciencia social, por otra. De éstas dice: “Entre estas formas de conciencia social, tan reales en la sociedad como el Derecho y el Estado, figura sobre todo el fetichismo de la mercancía o el valor, analizados por Marx y Engels en la *Crítica de la economía política*, así como los demás conceptos económicos derivados de él”⁸⁸⁷. Así pues, el fetichismo pertenece a las formas de conciencia social, pero esto no quiere decir que sea falso o presente tan solo en las cabezas: posee tanta realidad como el Estado mismo. Marx, dice Korsch, nunca consideró esto como mera ideología, sí en cambio el marxismo vulgar, preso, por ello, en la distinción metafísica entre conciencia y realidad: “El defecto principal de este socialismo vulgar consiste en su apego ‘nada científico’, para decirlo en términos marxistas, al realismo ingenuo con que el llamado sentido común, este metafísico ‘de la peor especie’, así como la ciencia positiva usual de la sociedad burguesa, trazan una tajante línea divisoria entre la conciencia y su objeto”⁸⁸⁸. Marx estaba bien lejos de esta metafísica dualista, y le interesaba, más bien, desentrañar esta curiosa “coincidencia de conciencia y realidad”, donde ambas se hallan internamente imbricadas. Lo señaló también Lukács:

⁸⁸⁶ Ibid., p. 44.

⁸⁸⁷ Ibid., p. 45.

⁸⁸⁸ Ibid., p. 47.

El criterio de la corrección del pensamiento es, por supuesto, la realidad. Pero ésta no es, sino que deviene, y no sin la intervención del pensamiento. [...] El pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se correspondan, se reflejen o se reproduzcan el uno al otro, de que discurren paralelamente o coincidan -todas estas expresiones no son más que formas disimuladas de una dualidad cristalizada-, sino que su identidad consiste en ser momentos de un solo y mismo proceso dialéctico histórico real⁸⁸⁹.

Como es patente, y este hecho a veces nos pasa desapercibido a los ojos de hoy, la influencia de Hegel en el panorama de los años 20 fue como un soplo de aire fresco. Proveía de las herramientas conceptuales para superar el empirismo ingenuo, el positivismo y cientificismo que caracterizaban el marxismo ortodoxo. Korsch no menciona aquí explícitamente el fetichismo de la mercancía, pero es un ejemplo perfecto de esta peculiar “coincidencia de conciencia y realidad”. Es una realidad que sólo se presenta invertida, y por ello su aparición produce, necesariamente, formas de falsa conciencia, o, como decía Marx refiriéndose a Bailey, se reflejan “de forma muy invertida” en la mente de los agentes. Pero lo que le interesa a Marx no es el reflejo en la conciencia, sino la forma misma de aparición, el fenómeno, y las formas de agencia de los sujetos que implica, ese saber-hacer. Solo con esta cita, podría parecer, de todas formas, que subsiste el esquema dualista de, por un lado, la realidad en sí, y por otro, la conciencia confundida que no la conoce. Pero recordemos la cita⁸⁹⁰ donde Marx hablaba del movimiento visible, que meramente aparece, y decía que “se comprende de suyo” que “en las cabezas” de los agentes de producción se construyen representaciones muy alejadas de las leyes que la ciencia descubre al reducir tales movimientos a su fundamento interno real, y “que tan sólo constituyen la expresión consciente del movimiento aparente”. Marx diferencia perfectamente, entonces, entre la representación o “expresión consciente” que podría llamarse, con lenguaje tradicional, “ideología” o “falsa conciencia”, y la apariencia, “el movimiento aparente”, la inversión real, que es su fundamento. Lo real no es el otro polo del conocer, sino la sede de la apariencia que ulteriormente, y esto ya no tiene nada que ver con la ciencia, se aparece de algún modo en la conciencia, sin que esto signifique que no ha habido mediación práctica por parte de los agentes antes. El objeto de la ciencia es esta dialéctica entre el movimiento aparente y su fundamento.

⁸⁸⁹ Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, pp. 227-228.

⁸⁹⁰ MEW 25, p. 324.

En fin, la explicación de Marx, tal y como la hemos reconstruido hasta ahora, nos ha dejado ver que el fetichismo no es una ilusión o un fenómeno accidental de la producción de mercancías, sino la naturaleza misma de sus relaciones. Como vimos ya muy claramente en el capítulo 3 de la sección III, Marx, no contento con haber caminado desde el fenómeno hasta su razón, con haber ofrecido la explicación “objetiva” que reduce el fenómeno a su causa, se detiene en recorrer el camino inverso: quiere justificar por qué el fenómeno aparece como aparece y no se otra manera, porqué de ese contexto causal tenía que emanar justo ese fenómeno, y cómo el mismo cristaliza en el modo de aparición que los agentes de la producción recogen en su percepción consciente, cognoscitiva de las mismas.⁸⁹¹ Marx ha abandonado el marco de sentido de una teoría de la ideología como representación errónea de la realidad, un velo o reflejo que impide conocer la realidad tal y como es, siendo éste su ser uno y unívocamente determinado. El fetichismo es el núcleo de una teoría de la apariencia que no pasa por el concepto de ideología. Todo lo que sea plantear el problema en términos de ideología desfigura el problema y le hace perder peso ontológico y epistemológico. Se trataría de una formulación pre-moderna y pre-crítica que Kant, como moderno, ya ha superado, y Marx con tanto más motivo.

S. Žižek ha señalado este punto, con lo que terminamos. Se pregunta si no habría que renunciar a la noción de ideología, puesto que la crítica de la ideología presupone un lugar privilegiado, eximido de la inserción en sus circunstancias, que permite al sujeto percibir el mecanismo oculto que regula soterradamente la sociedad, amén de una desfasada posición epistemológica –pensamiento que es una “representación” de la realidad-. A su modo de ver, podría mantenerse esta noción, pero desplazándola: “[...] El concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática ‘representacionalista’: *la ideología no tiene nada que ver con la ‘ilusión’*, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social”⁸⁹². ¿Cómo pensar la ideología más allá de la problemática de la representación? Pues pasando por la noción de fetichismo. Žižek distingue entre la ideología como complejo de ideas, la ideología en su apariencia externa y material, y finalmente, el terreno “más elusivo”, “[...] la

⁸⁹¹ Volveremos sobre esto en la sección V para desplegar ya todo el peso filosófico de este gesto conceptual tan propio de Marx, su insistencia en este doble camino: de un fenómeno a su razón, pero, igualmente esencial, de la razón a la manifestación. La forma de manifestación no se concibe como un epifenómeno o subproducto de una realidad más esencial, sino como la única realidad posible, que sin embargo no aparece en la transparencia de sus constituyentes ontológicos o condiciones de posibilidad. De aquí se sigue su principal reproche a la economía clásica: ha descendido correctamente al fundamento de los fenómenos, ha sido capaz de encontrar correctamente por análisis “el contenido oculto en estas formas”; “pero jamás ha planteado la pregunta de por qué este contenido toma aquella forma” (MEW 23, pp. 94-95).

⁸⁹² Žižek, S., “El espectro de la ideología”, op. cit., p. 13.

ideología ‘espontánea’ que opera en el centro de la ‘realidad’ social en sí (es altamente cuestionable si el término ‘ideología’ es el alguna medida apropiado para designar este terreno: un buen ejemplo de esto es el hecho de que, en relación con el fetichismo de la mercancía, Marx nunca haya utilizado el término ‘ideología’)⁸⁹³. En la *Ideología alemana*, la ideología es la quimera que complementa la producción. La oposición que fundamenta este concepto es la oposición entre proceso vital real y su reflejo distorsionado en la cabeza de los ideólogos. Pero las cosas, dice Žižek, se complican en la crítica de la economía política: el fetichismo no es una “ilusión” que “refleja” la realidad, sino una extraña quimera que ocurre en el centro mismo del proceso real de producción social. Es una elusiva red de presupuestos y actitudes que constituye un momento irreducible de las prácticas sociales y estructura su realidad. El fetichismo de la mercancía es así, para Žižek, una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica: “caprichos teológicos” estructuran la práctica y la realidad del capitalista pretendidamente nominalista y utilitarista. De aquí la elección del término “fetichismo”, la espiritualidad “oficial” se complementa con una idolatría. Por eso, recapitula Žižek enlazando con Derrida, “En resumen, el argumento de Marx es que no hay espíritu sin fantasmas-espíritus, no hay espiritualidad ‘pura’ sin el obscuro espectro de la ‘materia espiritualizada’”⁸⁹⁴.

Veremos el significado concreto del espectro de Derrida en la sección V; terminamos con la conclusión de Žižek, un desplazamiento completo de la noción de ideología tras haber pasado por el concepto de fetichismo de la mercancía, es decir, de la forma de apariencia en Marx. La ideología parece ser una “superestructura”, algo que parece un mero epifenómeno, un reflejo de lo verdadero. Pero, “Aquí nos enfrentamos a la topología paradójica en la que la superficie (la ‘mera ideología’) se vincula directamente a -ocupa el lugar de, representa- lo que es ‘más profundo que la profundidad misma’, más real que la realidad misma”⁸⁹⁵.

⁸⁹³ Ibid., pp. 16-17.

⁸⁹⁴ Ibid., p. 30.

⁸⁹⁵ Ibid., p. 42. Hay que tener cuidado con algunas formulaciones, como con esto de “más real que la realidad” y “más profundo que la profundidad”: no se puede “ontologizar” al fetichismo. Marx, no lo olvidemos, hace una *crítica*: no por renunciar a la noción de ideología afirmamos que la realidad es monolítica e imperturbable. Marx cree que mediante la exposición crítica de una ciencia se abre el camino a la comprensión y a la transformación de las relaciones sociales de producción. Para una lectura fatalista “ontologizante” de Marx que no compartimos, cfr. Albiac, G., *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, op. cit. Para Albiac, volviéndonos a la política consumamos “nuestro más total fracaso”, dada la “constatación, finalmente acorralada, de que aquel universo verbal en que nos fuera dado tomar consciencia de los mecanismos del poder burgués no era, al fin, sino un mecanismo propio (tal vez el más temible) de la constitución y unificación (de la reproducción ampliada) de tal poder”. (Ibid., pp. 11-12). La conclusión: “[...] en esta noche decidimos retornar sin

Analizaremos con más detalle la lógica de algo que debe ser excluido para que emerja el campo coherente de la realidad misma, pero vemos ya aquí que todo se cifra en el juego entre la superficie -o apariencia- y algo “profundo”, y de qué manera este juego constituye la realidad. Y sabemos también que eso *no* lo hace siendo la superficie –según esto, una quimera en las cabezas- un mero reflejo representacional de “lo profundo”, sino su única forma de aparición, su realidad efectiva. Desde estas coordenadas, creemos, es desde donde puede y debe plantearse la cuestión de la crítica de la economía política como una teoría de la apariencia⁸⁹⁶.

Capítulo 2. Kant, la ilusión fatal. Arqueología de una distinción.

Nos gustaría explorar otra sugerencia que hemos obtenido de la lectura de G. Lebrun. Se trata de aislar dos formas de apariencia en Kant que, creemos, pueden corresponder en algún grado con el fetichismo y la mistificación. De esta forma, reforzamos la tesis, ya sostenida en el capítulo II, de que es preciso diferenciar entre dos formas de apariencia diferentes: una, la cosificación, la otra, la inversión y consiguiente ocultación pareja al uso de categorías meramente formales.

En su segundo capítulo, titulado “De la apariencia lógica a la apariencia trascendental”, Lebrun aísla dos estructuras de apariencia en Kant: la apariencia trascendental, bien conocida, ubicada en la “Dialéctica trascendental”; pero añade la apariencia lógica, con la que topamos, inesperadamente, en la propia “Analítica Trascendental”, la “lógica de la

esperanza a la caverna, y aceptar como dulce e ineluctable nuestro caro destino de fracasar en ella...” (Ibid., p. 195).

⁸⁹⁶ Es de obligada referencia, pues fue un punto de inflexión en una lectura de la cuestión de la ideología más allá del marco tradicional representacionista, el texto de 1970 de Althusser “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (op. cit.), donde Althusser afirma que “la ideología tiene una existencia material” y que, aun a riesgo de ser calificado de nearistotélico, habrá que decir que “la materia se dice en varios sentidos”. La ideología existe investida en *prácticas* que constituyen sujetos por interpelación, no porque la ideología sea su contenido mental, sino porque esos sujetos no existen como tales previamente a esa interpelación. Se retoma el aserto pascaliano: “Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis”. Así nace el sujeto religioso, a partir de los actos. Hay que prescindir de la “idea”, dice Althusser, para comprender el concepto de ideología. Cfr. en esta línea también Balibar, E., *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, donde se señala la diferencia entre el concepto de ideología en *La ideología alemana*, un reflejo distorsionado del proceso real, y el fetichismo de la mercancía, una “quimera” en el centro mismo de la producción social. No así en “Sobre la dialéctica histórica (Algunas notas críticas de *Para leer ‘El capital’*)”, en: *Cinco ensayos de materialismo histórico*, op cit., pp. 215-259, donde afirma que la problemática del fetichismo es “ideológica” y “no verdaderamente materialista”, y un síntoma de que “Marx no ha roto aún totalmente con la ideología que combate” (Ibid., p. 231).

verdad”⁸⁹⁷. También el “territorio de la verdad”, esta isla, esta pequeña reserva de tierra firme rodeada y azotada por “el océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión”⁸⁹⁸, alberga incrustada en su seno una forma de ilusión, no menos pertinaz, que nos hechiza ya antes de quitar el pie del suelo para dejarnos arrastrar definitivamente por las nieblas de la ilusión trascendental. Hay pues una lógica de la apariencia, o al menos un momento dialéctico, en el funcionamiento del entendimiento. Esta forma de ilusión, parece, constitutiva al discurso de la verdad, de la ciencia misma, es lo que Kant analiza en el Apéndice de la “Analítica”: “La anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental” y “Observación sobre la anfibología de los concepto de reflexión”. Nos ha interesado este apunte porque creemos que *estas dos estructuras de apariencia podrían asimilarse a las dos estructuras de fetichismo y mistificación*. De esta forma, antes de detenernos en el contenido de los conceptos de fetichismo y mistificación considerados como formas de aparición, que es lo que propiamente constituiría la teoría de la apariencia de Marx, y que abordaremos con anclajes hegelianos, nos gustaría reforzar la distinción que hemos sostenido entre fetichismo y mistificación, que queremos mantener como la *estructura* de la teoría de la apariencia en Marx, con la ayuda de este motivo kantiano.

¿Cómo podemos aprovechar la distinción de Lebrun? Veamos cómo reparte Kant los terrenos de la apariencia. Lebrun se propone investigar con más exactitud el punto donde Kant ubica el nacimiento de la apariencia, y uno asume que el lugar obvio para situar el tratamiento de esta cuestión en la *Crítica de la razón pura* sería la “Dialéctica trascendental”, que presenta una “lógica de la apariencia/ilusión” [*Schein*], quedando la “Analítica trascendental”, como “lógica de la verdad”, a salvo. Pero, como ya hemos adelantado, no es tan sencillo: vamos a ver como hay una primera aparición de la Apariencia en la misma “Analítica”, la *apariencia lógica*.

2. 1. Apariencia lógica.

La lógica pura, dice Lebrun, bien podría ser la primera responsable de la apariencia, al estar en constante peligro de convertirse en un *Organon* para la producción de conocimiento en lugar de ser un mero canon formal del mismo:

⁸⁹⁷ Lebrun, G., op. cit., p. 100-101.

⁸⁹⁸ Krv, B 295-A 236, p. 259.

Sin embargo, la mera forma del conocimiento está lejos, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, de ser suficiente para determinar la verdad material (objetiva) del conocimiento. Por ello no puede nadie atreverse a formular juicios sobre los objetos con la simple lógica ni afirmar algo sobre ellos antes de haber obtenido información fidedigna con independencia de la lógica, a fin de ligar y de utilizar luego tal información en un todo coherente a la luz de las leyes lógicas, o mejor todavía, a fin de examinar la información de acuerdo con esas leyes⁸⁹⁹.

La mera lógica para Kant, afirma aquí Lebrun, no es suficiente para determinar al objeto. Se recoge aquí una tesis que ya formuló Heidegger en su estudio sobre la “Analítica de los principios” de la *Crítica de la razón pura*: “El nudo pensar no puede ser el tribunal para la determinación de la cosidad de la cosa, o hablando kantianamente, para la objetividad del objeto. La lógica no puede ser la ciencia fundamental de la metafísica”⁹⁰⁰. Puede sorprender esta afirmación referida a una sección titulada, precisamente, “Lógica trascendental”. Pero, evidentemente, de lo que se trata aquí justamente es de *re-problematizar la noción de pensamiento* tal y como ha sido entendida por la tradición metafísica. Este desplazamiento tiene lugar ya desde el principio, en la “Introducción” a la “Lógica trascendental”⁹⁰¹, a la que tenemos que referirnos brevemente para entender la problemática kantiana.

Allí Kant, a la definición de lógica general como canon del entendimiento y forma del conocimiento sin referencia a su contenido u objeto, esto es, a una definición tradicional de lógica⁹⁰², añade Kant algo nuevo. Si se puede distinguir entre conceptos puros y empíricos de los objetos, “[...] habría una lógica que no se abstraería de todo contenido de conocimiento [...], una lógica que únicamente contuviera las reglas del pensamiento puro de un objeto [...]”⁹⁰³. La lógica general sólo considera las representaciones, cualquiera que sea su origen, de acuerdo con las reglas según las que el entendimiento las relaciona. Es decir, considera el nudo pensar sin referencia a su objeto. La lógica trascendental, por el contrario, considera la relación de las representaciones con el objeto, aunque sólo sea, de momento, en el sentido general de que se ocupa también del origen de las representaciones, al limitarse tan sólo al componente de pensamiento puro del conocimiento de objetos: así, albergando la

⁸⁹⁹ KrV, B 85, p. 99.

⁹⁰⁰ Heidegger, M., *La pregunta por la cosa*, op. cit., p. 137.

⁹⁰¹ KrV, A 50, p. 92 y ss.

⁹⁰² “Una *lógica general pura* sólo tiene que ver con principios *a priori* y es un *canon* del *entendimiento* y de la razón, aunque sólo en relación con el aspecto formal de su uso, sea cual sea el contenido (empírico o trascendental)” KrV, A 53, p. 94.

⁹⁰³ KrV, B 80, p. 96.

esperanza de que, igual que ocurría con la intuición, haya conceptos que se refieran *a priori* a objetos, nos hacemos la idea de una *lógica trascendental*, que se ocuparía de las leyes del entendimiento y de la razón, “[...] si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren *a priori* a objetos, [...]”⁹⁰⁴. Como vemos, Kant ha efectuado un desplazamiento abismal por respecto a la tradición: la lógica ha dejado de ser la ciencia del mero pensar considerado al margen de sus objetos, para ser la ciencia del pensamiento que contiene, si bien *a priori*, una referencia a objetos⁹⁰⁵. Es decir, en Kant, la lógica pura no basta ya para determinar el ser del objeto⁹⁰⁶.

Entonces, lo primero que tenemos que afirmar con Lebrun es que, para Kant, la mera lógica va a ser la primera responsable de la apariencia. ¿Cómo se manifiesta esto? En primer lugar, en la significación empírica de las categorías, es decir, la prohibición de su uso más allá de la experiencia posible. La ontología clásica simplemente ignoraba el peligro de que los conceptos puros estuvieran indeterminados respecto de su objeto, es decir, vacíos: “Para ella, la palabra «vacío» (*sinnleer*) no quería decir nada. Puesto que el sentido tan sólo era la sombra proyectada de la *cosa*, dada en la intuición intelectual, ¿por qué nos inquietaríamos por saber si la mera significación de una palabra se refería o no a un objeto, o si podía o no referirse a «algo en general»?”⁹⁰⁷ Ahora parece haber, en cambio, un peligro inscrito en el corazón la misma lógica, cuando pretende arrogarse el derecho de juzgar ella misma sobre objetos. La ontología tiene como dominio la referencia de las categorías lógicas, el algo en general, a las cuales hace pasar por categorías con objetividad, las reifica, pretendiendo así aportar un saber real sobre el ser cuando tan sólo razona en el vacío lógico. Sólo gracias a esta reificación de formas puede llegar a hablar de “cosas en general”, y sólo porque ha

⁹⁰⁴ “[...] una ciencia del conocimiento puro intelectual y racional, un conocimiento a través del cual pensamos los objetos plenamente *a priori*” (KrV A 57, p. 97).

⁹⁰⁵ Entender cómo esto es posible constituye precisamente el meollo de la propia *Crítica de la razón pura*, y el corazón de la “Lógica trascendental”: para nuestros propósitos, basta con limitarnos a consignar el vuelco que ha dado Kant a la noción tradicional de “lógica” al introducir en la misma una referencia al objeto del pensamiento.

⁹⁰⁶ Un ejemplo de esto se encuentra en “Los postulados del pensar empírico en general”, perteneciente, precisamente, a la “Analítica de los principios”, que constituye el canon para la aplicación a los fenómenos de los conceptos del entendimiento que contienen *a priori* reglas. Allí define Kant lo posible, lo real y lo necesario según la concordancia de las condiciones formales de la experiencia con las materiales: y *real* es sólo aquello que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación); lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, tanto con las de la intuición como con las del concepto, es meramente *posible*. No se puede decidir, pues, sobre la realidad de un objeto atendiendo meramente a su concepto. Es decir, la lógica por sí sola no es tribunal competente para juzgar sobre la existencia del objeto. (KrV, B 266-267, p. 242).

⁹⁰⁷ Lebrun, G., op. cit., p. 59.

dotado de consistencia y realidad efectiva a la forma de “cosa en general” puede verse autorizada para “transformar un mero examen de conceptos en una legislación de cosas”, como dice Lebrun.

El uso no empírico de las categorías es, pues la primera aparición de la Apariencia [Schein], la *apariencia lógica*: “Primer ejemplo de tránsito subrepticio y difícilmente evitable: la lógica, puesto que no es un canon formal, se convierte naturalmente en el método de la ciencia del ser en cuanto ser”⁹⁰⁸. La metafísica sólo puede aspirar a edificarse como ciencia teórica bajo el signo de esta lógica no criticada, afirma Lebrun. Y toda la tarea de la *Crítica* residirá en rastrear la confusión consistente en otorgar una extensión imprecisa de los conceptos y reglas lógicas. Esta confusión es, precisamente, la obra de la metafísica tradicional, sostiene Kant⁹⁰⁹.

Esto anuncia una segunda manifestación de la apariencia lógica, habitual en la metafísica: la transformación de reglas lógicas en principios de realidad. La metafísica operaba presentando una regla lógica –por ejemplo, “toda proposición debe tener una razón”- como principio de realidad, y, de este modo, dicha regla podía aparecer con la suficiente indeterminación como para que pareciera aplicable a las cosas en general – “Todo tiene un razón”-. Así, un principio que tenía una significación meramente lógica, a saber, que un juicio esté fundado, parece abarcar las razones reales y, por tanto, la causalidad. Es ésta una operación subrepticia por la cual las leyes de la lógica extienden su dominio al campo de lo real. Sobre el juego metafísico de pasar del principio lógico de razón al principio trascendental de causalidad, escribe Kant en los *Progresos*: “Sin embargo, y con toda esta elaboración suya, esa filosofía sigue estando, sin saberlo, en el campo de la lógica, sin haber conseguido dar paso alguno hacia la metafísica y menos aún dentro de ella, [...]”⁹¹⁰. Fascinados por la lógica, los metafísicos sucumbían a la apariencia de objetividad que ésta engendra, dejando de lado la realidad efectiva y pasando por encima de ella con este armazón lógico-intelectual.

⁹⁰⁸ Ibid., p. 57.

⁹⁰⁹ “En general, todo el capítulo de la esencia, los atributos, etc., pertenece pura y simplemente no a la metafísica (donde la colocó Baumgarten junto con muchos otros), sino a la lógica. Pues, descomponiendo todo lo que pienso en mi concepto, encuentro fácilmente la esencia lógica, a saber, lo que forma los constituyentes primeros de un concepto dado, o los atributos en tanto que formados lógicamente en esa esencia.” Pero con ello no hemos dado ni un paso hacia la esencial real de la cosa. Citado en Ibid., p. 63.

⁹¹⁰ Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 277, p. 42.

El uso de la lógica como *organon*, el hacer pasar los conceptos puros sin referencia a la sensibilidad o los principios meramente lógicos por instrumentos de conocimiento, el pensar que puede conocerse el mundo mediante la mera lógica, es lo que Kant denomina *dogmatismo*. En la conocida definición del “Prólogo de la segunda edición”:

La crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios –tal como la razón los bien empleando desde hace mucho tiempo–, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*.⁹¹¹

El filósofo dogmático por excelencia, al que Kant menciona inmediatamente después, es Wolff. Como dogmático, pretendió extender el conocimiento de la razón pura sin una previa crítica de ésta. Pues bien, encontramos el primer diagnóstico detallado de la “enfermedad dogmática” de Wolff y sus seguidores en dos lugares clave de la “Analítica”: el mencionado Apéndice “La anfibología de los conceptos de reflexión”, donde se diagnostica dicha desviación de la razón pura, y en el capítulo III de la “Analítica de los principios”, “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en Fenómenos y noumenos”, que constituye, por así decirlo, la respuesta kantiana al dogmatismo. Son éstos los lugares de la *Crítica* donde encontrar el tratamiento kantiano de la primera forma de apariencia detectada por Lebrun, la apariencia lógica.

Las ontologías dogmáticas que pretenden conocer el mundo por meros conceptos, es decir, hacer de la lógica una ontología, como las de Leibniz o Wolff, se ven presa de la “anfibología trascendental”, la confusión del objeto del entendimiento con el fenómeno. Ello ocurre, concretamente, cuando se elude la “reflexión trascendental que nos permite referir representaciones a su facultad cognoscitiva, y, en el caso de los conceptos de reflexión, operadores de toda relación entre representaciones en general, se ignora si se están comparando representaciones de la sensibilidad o del entendimiento, cosas o conceptos.

Kant proporciona ejemplos analizando los cuatro pares de conceptos de reflexión: identidad y diferencia, concordancia y oposición, lo exterior y lo interior y lo determinable (materia) y la determinación (forma). Por ejemplo, respecto de la identidad y la diferencia. Si

⁹¹¹ Krv, B XXXV, p. 30.

un objeto se presenta varias veces y con las mismas determinaciones internas, y lo consideramos solo en tanto objeto del entendimiento, entonces es el mismo objeto. Pero si es un fenómeno, bien puede tratarse de un objeto diferente, a pesar de ser conceptualmente igual: basta con que se dé en un lugar diferente. Esto justifica suficientemente la diferencia numérica: serían, pues, dos objetos. En el primer caso relaciono sólo conceptos, en el segundo intuiciones. Pues bien, Leibniz, por ejemplo, al formular su principio de los indiscernibles, omitió esta diferencia, al considerar que, siendo dos objetos conceptualmente iguales, tenían que ser el mismo objeto. Redujo, pues, la realidad del objeto a su lado intelectual: se le escapó que el ser del objeto dependía también de una cara sensible, material. “Leibniz tomó los fenómenos por cosas en sí mismas y, consiguientemente, por inteligibles, esto es, por objetos del entendimiento puro [...]. Su principio de los *indiscernibles* (*principium identitatis indiscernibilium*) era así indiscutible”⁹¹². Leibniz, dice Kant en los *Progresos*⁹¹³, sólo aceptaba una diferencia por conceptos, sin querer reconocer la existencia de la intuición, es decir, aquello por lo cual un objeto es material y nos es dado.

O, respecto a la concordancia y la oposición: si representamos la realidad sólo mediante el entendimiento puro, la única oposición posible entre realidades sería la contradicción lógica. De esta forma, sería posible todo aquello que no encierre contradicción, y la imposibilidad sería reconocible con un juicio analítico: un conjunto de notas donde existiera una y su negación. Es esta una aprehensión bien pobre del asunto. En primer lugar, como recuerda Kant⁹¹⁴, la ausencia de contradicción es apelar pobremente a una condición, necesaria para la existencia del concepto como concepto, pero que dista mucho de ser fundamento suficiente para la posibilidad real del objeto. Puedo suprimir en mi pensamiento toda sustancia existente sin contradecirme, pero no puedo deducir de ello su no ser. El intento de extraer las definiciones correspondientes a la existencia exclusivamente del entendimiento puro fracasa⁹¹⁵. Tal punto de vista, que pretende hablar de cosas en sí a golpe de lógica, literalmente, raciocina en el vacío, no alcanza la realidad. Ello requiere una única y exclusiva condición: “En una palabra, si prescindimos de la intuición

⁹¹² KrV, A 264-B 320, p. 279.

⁹¹³ Kant, I., *Los progresos*, op cit., XX p. 282, p. 49

⁹¹⁴ KrV, A 244-B 302, p. 264.

⁹¹⁵ “En efecto, la ilusión de sustituir la posibilidad lógica del *concepto* (según la cual no se contradice a sí mismo) por la posibilidad trascendental de las cosas (según la cual un objeto corresponde al concepto), sólo puede engañar y dejar satisfecho a un inexperto” Ibid. Sobre la distinción entre posibilidad lógica -no contradecirme en mi concepto- y posibilidad real -que al concepto posible le corresponda de hecho un objeto-, cfr. KrV, B XXVI, Nota k, p. 25.

sensible (la única que tenemos), no podemos *justificar* ninguno de estos conceptos ni, consiguientemente, mostrar su posibilidad *real*"⁹¹⁶. Kant es tajante: no hay acceso a la realidad sin intuición sensible. En segundo lugar, si toda oposición es contradicción lógica, no podría pensarse la oposición, es decir una relación en la cual se anulen recíprocamente sus consecuencias. Esto ocurre, en cambio, constantemente en la realidad sensible: por ejemplo, dos fuerzas motrices en relaciones opuestas. Marx, por cierto, se refiere a esto⁹¹⁷. Por ello, no basta la ausencia de contradicción lógica para afirmar la ausencia de oposición en un objeto real. Pero esto se obvia⁹¹⁸. Leibniz y sus seguidores se atreven a unificar toda la realidad en un ser, sin temor a oposición alguna dentro de él, ya que la única oposición que conocen es la contradicción -que eliminaría el mismo concepto de la cosa-, ignorando la oposición por la cual "[...] un motivo real elimina el efecto del otro. Sólo en la sensibilidad encontramos las condiciones para representarnos esta última oposición"⁹¹⁹. Esto es, este punto de vista obviaba la dimensión de sensibilidad, sólo a partir de cuyas condiciones podemos aferrar este lado de la realidad. Asimismo, según este punto de vista, como la oposición sólo puede ser lógica, en la negación no habría realidad alguna, sería mera restricción, el mal metafísico, la contrapartida del bien metafísico o pura realidad sin contradicción: "un mundo hecho de pura luz y sombra", dice Kant, sin tener en cuenta que

⁹¹⁶ Ibid, nota k.

⁹¹⁷ "Se ha visto que el proceso de cambio de mercancías encierra relaciones contradictorias y excluyentes unas de otras. El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, pero crea la forma en que pueden moverse. Este es en general el método según el cual se resuelven las contradicciones reales. Por ejemplo, es una contradicción que un cuerpo caiga constantemente sobre otro con la misma constancia se aleje de él. La elipse es una de las formas del movimiento en que esta contradicción tanto se realiza como se resuelve" (MEW 25, p. 118). Lukács comenta elogiosamente este fragmento en Lukács, G., *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007, p. 75 y ss. En otro ámbito diferente, Carl Schmitt aplica la lógica de la oposición real para definir la relación entre dos enemigos. Schmitt habla de lucha en su sentido existencial originario, de la posibilidad de eliminación física o descomposición de ese cuerpo. Esto no tiene justificación alguna, ni moral, ni jurídica, "[...] a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma. [...] Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óptico que se dice aquí, tiene sentido, pero sólo político, rechazarlos físicamente y si hace falta, combatir con ellos" (Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2009, p. 78). Carl von Clausewitz (Von Clausewitz, C., *De la guerra*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005, cap I) lo señaló con total claridad: en el concepto de guerra nos las vemos con un conflicto de fuerzas que desembocan en un extremo o límite que no se puede determinar por mera "oposición lógica," sino a partir de datos reales. "Si los adversarios no son meros conceptos, sino Estados individuales, la guerra ya no es un proceso ideal, sino singular".

⁹¹⁸ "El hecho del choque prueba enseguida empero que, para ser conocidas, las cosas en el espacio no deben ser meramente representadas por conceptos del entendimiento como cosas en sí sino también, y según su intuición sensible, como fenómenos; [...]". (Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 280, p. 47).

⁹¹⁹ KrV, B 330-A 274, p. 285.

para que haya sombra ha de haber ahí *dado* un cuerpo, *algo real* que resista a la luz⁹²⁰. De nuevo, quedaba escamoteada la realidad sensible del objeto.

Objeciones similares formula Kant a propósito de los conceptos interior-exterior y materia-forma, cuyo uso tan sólo referido al entendimiento explica las posturas de Leibniz acerca del espacio y el tiempo, las mónadas o la comunidad de la sustancias. Nos quedamos con dos expresiones muy ilustrativas en los *Progresos*. Kant denomina al sistema de la armonía preestablecida, único recurso al que puede apelar Leibniz para explicar la relación entre sustancias una vez que ha descartado el influjo físico, es decir, el sensible, “[...] la ficción más prodigiosa que jamás haya excogitado la filosofía, y todo ello únicamente por la pretensión de explicar y hacer concebible todo a partir de conceptos”⁹²¹. Y respecto de la monadología, según la cual todas las sustancias del mundo son o bien simples, mónadas con capacidad de representación, o bien complejas, cuerpos agregados de mónadas que carecen de conciencia y son denominadas somnolientas, dice Kant:

[...] es éste una especie de mundo encantado a cuya admiración debe haberse visto inducido ese hombre célebre por la sola razón de que él veía en las representaciones sensibles, como fenómenos, no un tipo de representación totalmente diferente de todos los conceptos, o sea intuición –como debe ser–, sino un conocimiento, aunque confuso, que tienen su sede en el entendimiento y no en la sensibilidad⁹²².

Retengamos la expresión de “mundo encantado”, era la misma que utilizaba Marx para denominar a la superficie de la sociedad capitalista, atravesada por el fetichismo y la mistificación; y reparemos en que de nuevo la crítica a Leibniz es que no ha reconocido a la intuición como una representación diferente en naturaleza al concepto, y por tanto ha obviado el modo de ser por el cual los objetos nos son dados, es decir, hay lo sensible.

¿Sobre qué se basa el sistema de Leibniz? Sobre la constante y sistemática ignorancia del plano sensible. El principio lógico *dictum de omni et nullo*, según el cual todo lo que conviene o contradice a un concepto, conviene o contradice igualmente al contenido particular de este concepto, es enteramente correcto. Ahora bien, sería absurdo reformular el principio así: lo que no está contenido en un concepto general, tampoco lo está en los particulares incluidos en él. ¿Por qué es absurdo? Oigamos a Kant: “En efecto, si estos

⁹²⁰ Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX 282-283, p. 50.

⁹²¹ Ibid., XX 284, p. 52

⁹²² Ibid., XX 285, p. 53.

últimos son particulares, lo son precisamente por contener *más* de lo pensado en el concepto general”⁹²³. Hay un plus de realidad en lo particular, en lo sensible, que excede al concepto. Es ese plus lo que Kant exige considerar. Lo mismo percibe en el principio de los indiscernibles: no se basa más que en la suposición de que, si no hay diferencia en el concepto de una cosa en general, tampoco la habrá en las cosas mismas; “Ahora bien, dado que en el mero concepto de una cosa se hace abstracción de muchas condiciones necesarias de su intuición, aquello de lo que se abstrae se convierte, en virtud de una extraña precipitación, en algo inexistente, y no se concede a la cosa sino lo contenido en su concepto”⁹²⁴. Hay condiciones, aspectos que pertenecen a la cosa, que se aniquilan, se reducen a la inexistencia, mutilando así el ser mismo de la cosa y reduciéndolo a su concepto. En la intuición hay un plus, otra dimensión de ser, de realidad, que queda subrepticamente hurtada si sólo pretendemos determinar la cosa por conceptos. Con el empeño en hacer abstracción de las condiciones de la sensibilidad, condiciones que son originarias, no es de extrañar que el entendimiento se pierda en desvaríos y sea incapaz de determinar la cosa tal y como es, en una palabra, que sea incapaz de *conocimiento objetivo*⁹²⁵.

En los *Progresos*, Kant abunda en este diagnóstico del dogmatismo. En la ontología de Wolff, dice, “[...] se echaba en falta toda intuición *a priori*, desconocida desde luego como Principio o intelectualizada más bien por Leibniz, o sea transformada en meros conceptos confusos; [...]”⁹²⁶. Por lo tanto, la primera aparición de la apariencia tiene lugar en el nivel de la ontología, o, en la obra de Kant, en la “Analítica”; antes, pues, que en la metafísica (especial), o la “Dialéctica”. De hecho, dice Kant en este “Apéndice”: “Esta doctrina [una tópica trascendental] sería una sólida defensa frente al *empleo subrepticio del entendimiento* puro y frente a las *ilusiones* derivadas de tal empleo, [...]”⁹²⁷. Hay una ilusión o apariencia propia del terreno del entendimiento, la ontología. Y la apariencia nace aquí de obviar la referencia a lo sensible. Los filósofos dogmáticos comparan los conceptos desde un punto de vista meramente lógico, sin atender a si sus objetos son noúmenos para el entendimiento o fenómenos para la sensibilidad. Pero así se les escapa el objeto mismo: “*Pero si con dichos*

⁹²³ KrV, B 337–A 281, p. 289. Cursiva nuestra.

⁹²⁴ Ibid.

⁹²⁵ “Conocimiento es un juicio a partir del cual resulta un concepto que tiene realidad objetiva, e. d. que le puede ser dado un objeto correspondiente en la experiencia”. (Kant, I., *Los progresos*, op., cit., XX 266, p. 25).

⁹²⁶ Ibid., XX p. 282, p. 49.

⁹²⁷ KrV, A 268-B 324, p. 281. Cursiva nuestra.

conceptos queremos llegar a los objetos, necesitamos primero una reflexión trascendental que determine de qué facultad cognoscitiva han de ser objetos, si del entendimiento puro o de la sensibilidad⁹²⁸. Es decir, lo que está aquí en juego, lo que se trata de rescatar, es la referencia al objeto, a la sensibilidad. Leibniz es culpable de haber erigido “un sistema intelectual del mundo” al haber creído conocer la naturaleza interna de las cosas tan sólo relacionando objetos con el entendimiento y con conceptos meramente formales. Creía poder llegar a la naturaleza interna de las cosas por meros conceptos, “intelectualizó los fenómenos”. ¿Cuál era su fallo? “No consideró como originarias las condiciones de la intuición sensible, las cuales conllevan sus propias diferencias”⁹²⁹. La sensibilidad posee sus propias diferencias, *irreductibles* y *originarias*. Sólo respetándola como fuente autónoma de representaciones, fuente que actúa conjuntamente con el entendimiento, puede comprenderse la posibilidad del juicio objetivo⁹³⁰.

Como conclusión, la nulidad de toda inferencia relativa a objetos que sean comparados tan sólo en el entendimiento, y los fenómenos son los únicos objetos capaces de ofrecer realidad objetiva a nuestro conocimiento. En otras palabras, sin la intuición sensible, sin el plano de materialidad, no hay “realidad objetiva”, que vale tanto como decir realidad efectiva, *Wirklichkeit*. Sólo hay una alternativa: “[...] o bien hay que hacer abstracción de todo objeto (como ocurre en la lógica), o bien que, si aceptamos uno, debemos concebirlo bajo las condiciones de la intuición sensible”⁹³¹. Esta es la alternativa en cuyo rechazo consiste la ontología dogmática: o la abstracción de la lógica y su comparación y análisis de los contenidos de conceptos, o la investigación extra-lógica de la realidad efectiva y el conocimiento de objetos. No hay reconciliación posible entre ambos.

La respuesta de Kant a la ontología dogmática es conocida: “Aunque el pensamiento no es en sí mismo producto de los sentidos ni se halla, por tanto, limitado por ellos, tampoco posee inmediatamente un uso propio y puro, sin ayuda de la sensibilidad, ya que, de ser así, carecería de objeto. [...]. Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo”⁹³². Debemos admitir noúmenos sólo en un sentido problemático:

⁹²⁸ KrV, A 270-A 270, p. 282. Cursiva nuestra

⁹²⁹ KrV, A 270-A 270, p. 282.

⁹³⁰ “[...] se hace patente la necesidad de reconocer en última instancia que intuición (la representación del espacio es de esta especie) y concepto son tipos de representación enteramente diferentes según la especie, de modo que es imposible transformar la primera en el segundo por mera resolución de lo confuso de la representación”. (Kant, I., *Los progresos*, op., cit., XX p. 279, p. 45.

⁹³¹ KrV, B 335-A 279, p. 288.

⁹³² KrV, A 287-88-B343-44, p. 293.

dado que nuestro modo de intuir no alcanza a todas las cosas, sino sólo a objetos de nuestros sentidos, dejamos la puerta abierta a que pudiera existir otro tipo de intuición y de objeto para ella, que sería suprasensible. Pero esta posibilidad queda tan sólo abierta, no podemos afirmarla ni negarla. No podemos ampliar positivamente, dice Kant, el campo de objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de la sensibilidad, ni aceptar objetos del pensamiento puro, a no ser como mera posibilidad⁹³³. Ello es posible, pero no demostrable. El entendimiento limita a la sensibilidad porque le dice que no pretenda referirse a las cosas en sí mismas, sino tan sólo a los fenómenos tal como nos son dados a nosotros, y a él, así es, le es posible pensar un objeto más allá de las condiciones de la sensibilidad; pero, podríamos añadir, la sensibilidad limita también al entendimiento, pues es vano su intento de determinar, esto es, conocer tales objetos, al carecer de hecho de otra intuición por la cual nos puedan ser dados los objetos que no sea nuestra intuición sensible.

La conclusión en respuesta a la ontología dogmática es clara: “Así, pues, la crítica de este entendimiento puro no nos permite establecer un nuevo campo de objetos, además de los que se le puedan presentar como fenómenos, ni tampoco adentrarnos en mundos inteligibles, ni siquiera en el concepto de éstos”⁹³⁴. Es vana la pretensión de utilizar conceptos del entendimiento sin referencia a una intuición sensible⁹³⁵. Esta crítica de los conceptos de reflexión, entonces, dice Kant, tiene como finalidad descubrir la influencia que su uso erróneo ejerce sobre el entendimiento, hasta el punto de extraviar a los filósofos más agudos y conducirles a erigir un supuesto sistema de conocimiento intelectual donde se pretende determinar los objetos por meros conceptos. Por eso, prosigue Kant, desvelar la anfibología de estos conceptos, “[...] es de gran utilidad con vistas a determinar y establecer con seguridad los límites del entendimiento”⁹³⁶. Es pues la crítica de la razón pura, como es sabido, una investigación de límites [*Grenzen*]⁹³⁷; pero no sólo de la razón para que no

⁹³³ “Así, pues, el uso meramente trascendental de las categorías no es, en realidad, un uso, ni posee objeto alguno determinado o siquiera determinable por su forma. [...] sin las condiciones formales de la sensibilidad, las categorías puras sólo poseen una significación trascendental, pero carecen de uso trascendental, [...]” (KrV, B 304-5-A 248, p. 266-267).

⁹³⁴ KrV, A 289-B345, p. 294.

⁹³⁵ Como se formula en “El fundamento de la distinción...”, el único uso que el entendimiento puede hacer de sus principios y conceptos es un uso empírico, nunca trascendental. Cfr. KrV, B 296-A 237 y ss., p. 260 y ss.

⁹³⁶ KrV, B 336-A 281, p. 289.

⁹³⁷ “A los pensadores dogmáticos nunca se les ocurrió que el objetivo de sus esfuerzos debía ser delimitado dentro de tan breve extensión; y esto no se les ocurrió ni siquiera a aquellos que, obstinados en su presunta sana razón, fueron, con conceptos y principios de la razón pura ciertamente legítimos y naturales, pero destinados sólo al uso empírico, en busca de conocimientos para los cuales no conocían, ni podían conocer, límites [*Grenzen*] determinados, porque, o bien no

pretenda extender su conocimiento más allá de la experiencia a objetos suprasensibles; sino también del entendimiento, para que no crea poder determinar objetos de la experiencia mediante meros conceptos, nueva forma de apariencia que queremos destacar aquí.

Como conclusión, dos puntos. En primer lugar, la primera aparición del problema de la apariencia en Kant es la apariencia lógica, que ocurre no en la “Dialéctica”, sino ya en la “Analítica”⁹³⁸. Volviendo a Lebrun, el “cuadro clínico” del dogmatismo es que la lógica, en tanto que disciplina general, hacía abstracción de todo contenido material, haciéndose pasar ella misma por un *órganon* suficiente para la producción de conocimiento⁹³⁹. La lógica pensada como ontología del mundo sensible es la primera estructura de la apariencia. Así aparece consignado firmemente en la “Respuesta a Garve”: “El principio que constantemente rige y determina mi idealismo es, por el contrario: «Todo conocimiento de las cosas a partir del mero entendimiento puro o de la razón pura no es nada más que mera apariencia [*Schein*], y la verdad está solamente en la experiencia»”⁹⁴⁰. Sobre esta apariencia advierte Kant, también, en los propios *Prolegómenos*: “[...] los conceptos del entendimiento *parecen* tener demasiada significación y contenido como para que el simple uso de la experiencia agote toda su destinación; el entendimiento edifica así, sin advertirlo, al lado de la casa de la experiencia, un edificio anejo mucho más vasto”⁹⁴¹. Hay un peligro inserto en el entendimiento: el de que delire (*schwärmen*)⁹⁴². Antes que la razón, ya el entendimiento erige un edificio de apariencia. Es decir, antes del problema de la producción de conocimiento de lo suprasensible, la pretensión metafísica de generar juicios o conocimiento sobre objetos como Alma, Mundo o Dios por meros conceptos (*metaphysica specialis*), está la simple pregunta por la posibilidad de la aplicación de conceptos y principios puros en

habían reflexionado nunca sobre la naturaleza ni aun sobre la posibilidad de un tal entendimiento puro, o bien nunca estuvieron en condiciones de hacer tal reflexión” (Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 31, p. 169. Cfr. Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 273, p. 35).

⁹³⁸ En “El fundamento de la distinción...”, dice Kant: “En cualquier caso, nos hallamos aquí ante una ilusión [*Täuschung*] difícil de evitar” a saber, la de que pudiéramos conocer objetos por meros conceptos, sin intuición sensible (KrV, A 248-B 305, p. 267).

⁹³⁹ Es la temática, también, de la “Respuesta a Eberhard”, y desde aquí critica Kant su mala comprensión de la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos: “Esto era inevitable si percibíamos esta diferencia [analítico-sintético] a la manera de Eberhard, quien establecía entre los predicados (de los juicios) la mera diferencia de atributo del ser y partes esenciales del sujeto, y si situábamos, por tanto, (dicha diferencia) en la lógica” (VIII, p. 244).

⁹⁴⁰ Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 375, p. 307.

⁹⁴¹ Ibid., IV p. 315, citado en Lebrun, G., op. cit., p. 67.

⁹⁴² Cfr. Ibid., IV p. 317, p. 175 y ss. Como el entendimiento obtiene principios que están presentes en él con anterioridad a toda experiencia, bien puede abandonar esos límites: ¿quién iba a impedirlo, si el entendimiento ha tomado de sí mismo sus principios? Así, se dirige incluso a seres fuera de la naturaleza, a un mundo cuya construcción alimenta una fantasía [*Erdichtung*] que no puede ser ya refutada por la experiencia.

general y cuáles sean las condiciones de esta aplicación, pregunta que la filosofía precedente, *metaphysica generalis sive ontologia*, no se había planteado⁹⁴³.

En segundo lugar, aquello en lo que consiste esta apariencia lógica, es en *aniquilar o sustraer sistemáticamente las condiciones o dimensión de la sensibilidad en el conocimiento de objetos*. La “Analítica”, sostiene Lebrun, no es meramente la expresión de una toma de partido, a saber, a favor del uso de los conceptos puros exclusivamente bajo las condiciones de la sensibilidad, sino más bien “la formulación de un problema que el dogmatismo no planteaba”: ¿Cómo pueden tener sentido nuestros conceptos puros? No se trata de la aportación de una respuesta, sino plantear una problemática que no estaba explicitada⁹⁴⁴. El dogmatismo, pues, hurtaba una dimensión de sensibilidad, las condiciones particulares del ser sensible, sólo a cuyo través podemos pensar una objetividad efectiva. Es cierto que, como reza la conocida afirmación de “Sobre el fundamento de la distinción...”, el arrogante nombre de una Ontología deja su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro⁹⁴⁵; pero no olvidemos que la Ontología arrogante derrocada es la que pretende, precisamente, suministrar conocimientos sintéticos a priori de *cosas en general*, es decir, ignorando las condiciones de la sensibilidad por las cuales nos son dados los fenómenos. En cambio, en los *Progresos* se reclama como tarea de la ontología no indagar lo esencial de nuestros conceptos, que sería tarea de la lógica, sino “[...] de qué modo nos hacemos conceptos *a priori* de cosas y cuáles son esos conceptos, a fin de subsumir bajo ellos lo que pueda sernos dado en la intuición en general, lo cual a su vez no podría suceder sino en la medida en que la forma de la intuición *a priori* nos haga cognoscibles esos objetos en el espacio y en el tiempo simplemente como fenómenos, no como cosas en sí; [...]”⁹⁴⁶. Es decir, es posible la ontología, el conocimiento del ser de los objetos; pero tan sólo en tanto fenómenos, y esto quiere decir, respetando su ser dados en la sensibilidad. La arrogante ontología dogmática ha sido desechada no porque no quepa el conocimiento de objetos, sino, al contrario, porque había una dimensión sensible que quedaba escamoteada, aniquilada y negada por una estructura lógica demasiado invasiva, que pretendía determinar

⁹⁴³ “Aunque propiamente hablando lo suprasensible no ofrece ningún suelo para el conocimiento teórico... los metafísicos caminaban, sin embargo, siguiendo el hilo conductor de sus principios ontológicos, que son seguramente de origen *a priori*, pero que tan sólo valen para los objetos de la experiencia.” (Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 262, p. 12). Se ve que la raíz de la pretensión de conocimiento suprasensible, de esas Metafísicas especiales, es una precipitación en el uso de los principios ontológicos *a priori*, válidos, sí, como ontología del mundo de objetos de experiencia, pero no más allá de él.

⁹⁴⁴ Lebrun, G., op. cit., p. 67.

⁹⁴⁵ KrV, A 247, p. 266.

⁹⁴⁶ Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 286, p. 72.

por sí sola la realidad entera de las cosas y conocerlas como cosas en sí. El proyecto crítico de Kant pretende restaurar y hacer justicia a esa dimensión sensible que había quedado sustraída en el enfoque dogmático. Pues bien, y esto es lo que queríamos decir, aquí, en este punto, es donde encontramos, como veremos, una profunda afinidad con Marx.

2. 2. Apariencia trascendental.

El tratamiento de la apariencia de Kant, es bien sabido, no se acaba en la Anfibología. Queda la apariencia por excelencia, una ilusión insuperable: la apariencia trascendental. Hablamos aquí de una ilusión que no es gratuita ni accidental, pues se trata de una sofisticación no de los hombres, sino de la razón pura misma. No está causada por una falta de razonamiento, sino que radica en la razón como tal. Es, dicho con una palabra, inevitable, y sólo tiene su justificación en una investigación “dialéctica”.

En la Anfibia se trataba de un malentendido, una confusión entre objeto y cosa en general. Había un criterio inmediato al que apelar para descubrir el error: la apelación a la experiencia como condición del significado, de la no vaciedad de los conceptos y categorías. Aquí se trata de proposiciones que no pueden ni confirmarse ni refutarse por la experiencia, pues abren un campo nuevo de objetos. No hay, pues, criterio objetivo alguno para el error: sólo cabe mostrar las tesis adversas e investigar el presupuesto común del que nace el error. Investigación, pues, subjetiva, de la razón como fuente de la ilusión. Y es justamente de las producciones de la razón de lo que hay que hablar aquí. La investigación de la “Analítica”, de los límites del entendimiento y su uso lícito, queda incompleta sin una distinción entre los conceptos del entendimiento y los de la razón. Ya sólo con esta distinción, dice Kant, se habría aportado más al terreno de la metafísica que todos los esfuerzos infructuosos por resolver estos problemas: sin ella, la metafísica es sencillamente imposible. Era esencial en la *Crítica* no sólo distinguir las diferentes especies de conocimiento, sino derivarlos a partir de sus fuentes.⁹⁴⁷ Ciega confianza de los metafísicos en una homogeneidad sin fisuras: “Cómo se hubiera pensado hacer esta distinción en la edad de la ontología soberana: dado que se vivía en la seguridad de que el discurso alcanzaba las cosas, no se pensaba en discernir sus diferentes articulaciones y en determinar el conocimiento a priori que permite cada una de

⁹⁴⁷ Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV pp. 329-330, pp. 203-205. Derivar, incluso, los contenidos de la historia de la filosofía de su fuente a priori en la razón humana: una “arqueología filosófica” (Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 341, pp. 158-159.

ellas; [...]”⁹⁴⁸, escribe Lebrun. Sólo la filosofía crítica, que ha puesto al descubierto la apariencia lógica, puede localizar la apariencia trascendental y preguntar por su origen. ¿En qué consiste, pues, esta nueva apariencia? Podemos tomar como presentación de la apariencia dialéctica el parágrafo 42 de los *Prolegómenos*:

Es inherente a todos los conocimientos puros del entendimiento el que sus conceptos se pueden dar en la experiencia y sus principios se pueden comprobar mediante la experiencia; por el contrario, los conocimientos trascendentes de la razón ni se pueden dar, por lo que toca a sus *ideas*, en la experiencia, ni sus *principios* se pueden jamás comprobar ni contradecir mediante la experiencia; por eso el error que acaso pudiera deslizarse entre ellos no puede ser descubierto mediante ninguna otra cosa, sino sólo mediante la razón pura misma, lo cual empero es muy difícil, porque esta misma razón de vuelve naturalmente dialéctica por medio de sus ideas, y esta inevitable apariencia [*Schein*] no puede ser contenida dentro de límites mediante investigaciones objetivas y dogmáticas de las cosas, sino sólo mediante una investigación subjetiva de la razón misma como fuente de las ideas.⁹⁴⁹

Tenemos, pues, una nueva forma de apariencia [*Schein*] que hay que caracterizar. En primer lugar, se trata de una ilusión necesaria, no de un error contingente: dice un poco antes, es una ilusión que fácilmente puede engañar por ser inevitable⁹⁵⁰. No se trata de una ilusión [*Schein*] empírica, como sería el caso de la ilusión óptica, donde el entendimiento aplica correctamente sus reglas, pero el juicio es desviado por influjo de la imaginación. Se trata de una ilusión trascendental que afecta a principios cuyo uso no se basa en la experiencia⁹⁵¹. Y esta ilusión no cesa, aunque se haya descubierto ya mediante la crítica.

Luego vemos, en la cita anterior, que lo idiosincrásico de las ideas o conocimientos de la razón frente a los del entendimiento, cuya referencia a la experiencia –uso inmanente– ya quedó establecida en el final de la “Analítica”, es un paso no explicado hacia lo trascendente. ¿Cómo tiene lugar este paso, cómo nace la ilusión? Para la razón es un problema –tal es su destinación propia [*Bestimmung*], dice Kant– la totalidad absoluta de toda experiencia posible como unidad⁹⁵². Para ello ya no sirven los conceptos del entendimiento, que se refieren precisamente a cada una de las experiencias como dada. Naturalmente, esta unidad no puede ser ella misma una experiencia. Las ideas de la razón que aspiran a ella han de ser,

⁹⁴⁸ Lebrun, G., op. cit., p. 69.

⁹⁴⁹ Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 329, pp. 203-205.

⁹⁵⁰ Ibid., IV p. 328, p. 201.

⁹⁵¹ Krv B 352, p. 298.

⁹⁵² Krv B 352, p. 298

pues, necesariamente trascendentes. La razón funciona, en efecto, de modo totalizante. Si lo condicionado está dado, ella asume que también ha de estarlo la serie completa de condiciones, e intenta llegar, precisamente, a esto incondicionado⁹⁵³. Aquí, a diferencia de en el caso de la apariencia lógica, no basta con descubrir que el producto del entendimiento es vacío sin referencia a la intuición: el principio de la razón, la búsqueda de la totalidad incondicionada, parece mantener su sentido fuera de las condiciones de la intuición. El contrasentido no será evidente de ningún modo inmediato, será necesario un conflicto de la razón consigo misma.

Cuando esto ocurre, no hay un mero uso indebido del pensamiento, como con el uso trascendental de las categorías, uso que bastaba con limitar. Hay *principios trascendentes*:

No entiendo por estos últimos principios el uso *trascendental* o abuso de las categorías, que es un simple error del Juicio por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro. Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna⁹⁵⁴.

Los principios del entendimiento no deben aplicarse sobrepasando los límites de la experiencia; los principios de la razón elimina, incluso ordena sobrepasar, tales límites. Como dice Kant en el párrafo 45 de los *Prolegómenos*, donde describe ambas formas de apariencia, la lógica y la trascendental, no hay peligro en principio de que el entendimiento, por sí mismo, se extravíe más allá de sus límites en el terreno de los meros seres inteligibles. Este estímulo real y positivo sí actúa, en cambio, sobre la razón: “Pero si, no pudiendo estar nunca enteramente satisfecha con ningún uso empírico de las reglas del entendimiento, pues este uso es siempre condicionado, la razón exige la consumación de esta cadena de condiciones, entonces el entendimiento es arrastrado fuera de su círculo, [...]”⁹⁵⁵, a saber, a representar objetos de la experiencia en una serie extensa y a buscar noúmenos fuera de aquella serie con la cual cerrarla.

Este terreno nuevo, al contrario de lo que ocurría con el territorio meramente inteligible de los noúmenos, no admite criterio objetivo alguno. Tal y como explica Lebrun: “Un conjunto de conceptos respecto de los que sería vano querer medir su valor objetivo por

⁹⁵³ Cfr. KrV A305- B362, p. 304 y ss.

⁹⁵⁴ KrV A 296, p. 299.

⁹⁵⁵ Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 332, p. 211.

medio de una deducción, respecto de los que solamente podemos señalar su origen en las operaciones de la razón lógica y que deberemos examinar únicamente por medio de la razón pura. Abandonando el hilo conductor de la referencia a la objetividad, la Crítica se convierte en una «investigación subjetiva», -ciencia, sin duda, pero solamente en el sentido de explicitación de presupuestos, [...]»⁹⁵⁶. Afirma Kant en los *Progresos* que, en lo que respecta al quehacer de la metafísica, a saber, encontrar una “piedra de toque” a favor de aquello que excede la experiencia y amplía el conocimiento, bien podría ser tarea desesperante. Pues bastaría con pensar un concepto que no se contradiga, y nunca encontraría experiencia alguna que lo pudiera refutarlo, dado de que precisamente ha pensado la determinación de que no puede tratarse en modo alguno de un objeto de la experiencia. De hecho, no puede haber por eso mismo tampoco experiencia alguna que confirme su idea. Pero entonces, “Así pues, tales conceptos pueden estar enteramente vacíos y, en consecuencia, ser del todo erróneas las proposiciones que admiten sus objetos como efectivamente reales, sin que exista sin embargo piedra de toque alguna que permita descubrir este error”⁹⁵⁷. Falta una piedra de toque que conduzca la investigación: ya no la encontramos, como en la deducción de las categorías, en la experiencia. Que el concepto de lo suprasensible, en el cual la razón tiene tanto interés como que de hecho es el motivo mismo de que exista en general la metafísica, y ha existido siempre y seguirá existiendo, tenga realidad objetiva o sea una mera fantasía es algo, afirma Kant, que no cabe demostrar directamente, por la vía teórica, mediante ninguna piedra de toque.

¿Entonces? Si volvemos a la cita con la que introducíamos el concepto de apariencia trascendental, lo siguiente que aparece es que, dado que las ideas de la razón no se refieren a la experiencia, sus errores no pueden corregirse apelando a ésta, sino tan sólo mediante una investigación de la razón misma, una investigación subjetiva de la razón como fuente de las ideas⁹⁵⁸. Lo que dice Kant sobre el concepto de finalidad, del cual nacen los de libertad, Dios e inmortalidad, se aplica a todas las ideas trascendentes de la razón: “[...] por su medio podemos hacer que nos sea inteligible no lo que hay en el objeto, sino lo que nosotros colocamos en él; no es pues propiamente parte integrante del conocimiento del objeto, sino

⁹⁵⁶ Lebrun, G., p. 73.

⁹⁵⁷ Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX pp. 318-319, p. 124.

⁹⁵⁸ “Puesto que toda apariencia [*Schein*] consiste en que el fundamento subjetivo del juicio es tenido por objetivo, un autoconocimiento de la razón pura en su uso trascendente (excesivo) será el único medio precautorio contra los extravíos en que incurre la razón cuando interpreta mal su misión y refiere, de modo trascendente, al objeto en sí mismo aquello que atañe solamente a su propio sujeto y a la conducción del mismo en todo uso inmanente” Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 328, pp. 202-203.

un medio o fundamento cognoscitivo dado por la razón”⁹⁵⁹. El experimento de mostrar cómo la razón se enreda en contradicciones consigo misma cuando pretende alcanzar objetos suprasensibles será la única forma de “refutar” tal intento: no hay piedra de toque objetiva. El dogmatismo en la metafísica especial es, dice Lebrun, tanto una posición cuya inconsecuencia hay que denunciar como la expresión de una necesidad cuyo origen está aún por comprender.

Este origen, la motivación positiva que hay que buscar para explicar cómo la razón da el salto positivo más allá de la experiencia, ya ha sido nombrado por Kant: la confusión del fundamento subjetivo del juicio con el objetivo. Lebrun expone la cuestión con gran claridad: “Sin duda, [la metafísica especial] ha creído por un malentendido poder dar una respuesta objetiva a las preguntas de la razón pura; pero el análisis de dicho malentendido debe mostrar en qué medida tienen sentido estas preguntas y que no es un azar si, a diferencia de los principios ontológicos, el principio trascendental de la razón resiste a la crítica que hacemos de él. Tan importante es comprender la necesidad de las metafísicas como la necesidad de su fracaso”⁹⁶⁰. El trascurso de la investigación mostrara que la razón coloca en las cosas en sí mismas sus exigencias propias.

¿Cuál es el secreto acicate de la proyección de objetos trascendentes, aun cuando no encontramos fundamento objetivo alguno que nos permitiera hablar de ellos? Hay aquí un *interés*, una motivación. El propio Kant nos da la pista: “¿A qué otra causa habremos de atribuir el deseo indomable de poner pie firme en otra parte, más allá del límite de la experiencia? La razón presiente objetos que comportan un gran interés para ella. Toma el camino de la mera especulación; pero estos objetos huyen ante ella. Tendrá derecho a esperar mejor suerte por el único camino que le queda, el del uso práctico”⁹⁶¹. El paso a lo suprasensible mediante el uso teórico de la razón está cerrado: ¿no quedaría acaso otra vía abierta? “Ahora bien, aquí interesa saber tan sólo si, a pesar de todo, no podría haber un conocimiento dogmáticamente práctico de estos objetos suprasensibles; ello vendría a ser entonces el tercer estadio de la metafísica, que cumplimentaría por entero en fin de ésta”⁹⁶². Sólo se comprende la integridad del proyecto crítico, subraya Lebrun, si se dota a esta “necesidad de la razón” de un estatuto trascendental, si comprendemos que la metafísica especial nace de esta pulsión inscrita en la razón como su fin, su destinación. Se demostrará,

⁹⁵⁹ Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 293, p. 82.

⁹⁶⁰ Lebrun, G., op. cit., p. 74

⁹⁶¹ Citado en Ibid., p. 74.

⁹⁶² Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 296, p. 87.

en efecto, que las ideas trascendentes tienen realidad objetiva, pero sólo válida en su uso práctico. Por su parte, también respecto del uso teórico cumplen un papel las ideas de la razón: satisfacer su aspiración de ser principio de unidad sistemática del entendimiento. Tienen, pues, un uso regulativo, pero nunca constitutivo: no expresan nada inherente al objeto de conocimiento, sino una exigencia de la razón cognoscitiva⁹⁶³. Al igual que ocurría con el entendimiento, no hay peligro de sobrepasar el uso legítimo de la razón siempre que se mantenga a la vista la distinción entre fenómenos y noumenos. En un Apéndice al segundo manuscrito de los *Progresos* titulado “Apéndice para una visión de conjunto”, Kant recapitula de esta manera la crítica de la razón pura:

Ambos ejes [la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo y la doctrina de la realidad del concepto de libertad como algo suprasensible] están como hincados en el pilar del concepto racional de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas entre sí, allí donde debe eliminarse la apariencia [*Schein*] provocada por una antinomia de la razón pura, debida a la confusión de los fenómenos con las cosas en sí mismas, y que en esta dialéctica misma contiene una guía para la transición de lo sensible a lo suprasensible⁹⁶⁴.

Vemos que el concepto de lo incondicionado, hacia el cual tiende por naturaleza la razón, es el núcleo que logra concentrar en torno a sí, por un lado, la limitación estricta del uso teórico de la razón al conocimiento de los Fenómenos [*Phänomena*], esto es, de los objetos de experiencia, y, por otro, el paso legítimo hacia lo suprasensible, si bien sólo práctico. Manteniendo estas distinciones, la razón no se enredará consigo misma y se mantendrá libre la apariencia [*Schein*].

2. 3. Apariencia lógica y mistificación, apariencia trascendental y fetichismo.

Tenemos que mostrar, ya, cómo estas dos formas de apariencia detectadas por Kant encuentran su eco, creemos, en la distinción de Marx entre fetichismo y mistificación.

Recordemos: *la apariencia trascendental* consiste en que principios que son subjetivos se toman como constitutivos de objetos. Lo dice el propio Kant: “¿De dónde procede la Apariencia dialéctica en las Ideas trascendentales? De aquello que produce toda apariencia, a saber, la confusión de las condiciones subjetivas de nuestro pensamiento con las

⁹⁶³ Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 332, p. 209.

⁹⁶⁴ Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 311, p. 108.

condiciones objetivas. No podemos evitarlo, pues debemos pensar un objeto incondicionado y no hay ninguna otra manera de pensarlo más que la que incluye en sí la naturaleza particular de nuestro sujeto”⁹⁶⁵. De aquí la inevitabilidad de la apariencia: “La razón de esto [de que la apariencia no cese] se halla en que hay en nuestra razón [...] reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión –favorable al entendimiento- de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas”⁹⁶⁶. Tenemos, pues, una apariencia inevitable, pues principios de nuestra razón aparecen como principios objetivos, constitutivos de las cosas. ¿No recuerda esto a una forma de apariencia que emerge cuando formas de nuestra relación aparecen o se manifiestan como propiedades de las cosas? La apariencia del fetichismo consiste en que principios subjetivos, las relaciones sociales, aparecen como principios constitutivos de objetos, como propiedades de las cosas. Veamos esta descripción de Marx en los *Grundrisse* de lo que más tarde denominará sistemáticamente fetichismo del dinero: “Lo que vuelve particularmente difícil la comprensión del dinero en su pleno carácter determinado como dinero [...] consiste en que aquí una relación social, determinado vínculo entre los individuos, aparece como metal, como piedra, como objeto plenamente corpóreo al margen de esos individuos y al que se encuentra como tal en la naturaleza; resulta imposible, distinguir en él aquella determinación formal de su existencia natural”⁹⁶⁷. Hay un claro paralelo con el fenómeno de la apariencia trascendental: en el fetichismo, lo que nos confunde es que nuestra (inter)subjetividad social se proyecta o aparece como propiedad constitutiva de un objeto. En fin: *la apariencia trascendental* consiste en que principios que son subjetivos se toman como constitutivos de objetos. Análogamente, la apariencia del fetichismo consiste en que principios subjetivos, las relaciones sociales, aparecen como principios constitutivos de objetos, como propiedades de las cosas.

La apariencia lógica consiste en que, inadvertidamente, principios que pertenecen a un plano meramente lógico se aplican a lo sensible. Recordemos que Kant quiere replantear el concepto mismo de lógica como lógica trascendental, es decir, aquella forma del pensamiento que contiene, si bien *a priori*, una referencia al objeto. Sin esta referencia, el pensar es vacío. Una ontología forjada sobre el armazón de la lógica, que no alcanza a la realidad efectiva y se queda tan sólo en la mera referencia a la cosa en general, es, afirma

⁹⁶⁵ Lebrun, G., p. 71.

⁹⁶⁶ KrV, A 297, p. 299.

⁹⁶⁷ MEW 42, p. 151.

Lebrun, una “fantasmagoría”⁹⁶⁸. Pues bien, ¿no se reflejaría este afán de no perder la referencia a la cosa, a la peculiaridad de la dimensión material, en la crítica de Marx al excesivo formalismo, que encuentra su culminación en la mistificación, esto es, el proceso por el cual, inadvertidamente, principios meramente jurídico-formales se aplican a una relación real-material, haciendo que se manifieste lo contrario de lo que dicha en realidad es? En efecto, en todas las formas de mistificación, en las cuales una forma de aparición encubre la relación efectiva, hay una constante: esa forma de aparición toma la forma de un intercambio entre equivalentes, entre mercancías -la fuerza de trabajo, el propio capital, la tierra-. En el capítulo del salario, decía Marx que en esta forma de aparición que oculta la relación esencial y muestra su contrario reposan todas las representaciones y mistificaciones del modo de producción capitalista, todas sus ilusiones, toda la cháchara apologética⁹⁶⁹. Es la crítica general de Marx al intercambio de equivalentes –y el salario es la forma por antonomasia de este pretendido intercambio- como forma de aparición superficial que iguala y neutraliza las diferencias que *de facto* se dan en la materialidad realmente efectiva de las relaciones económicas, esenciales. Como la *Monadología* de Leibniz, el mundo mistificado de la esfera del intercambio de equivalentes es un mundo que vive de omitir las diferencias reales. Escribe Marx en los *Grundrisse*:

La circulación, que se presenta como lo inmediatamente existente en la superficie de la sociedad burguesa, existe sólo en la medida en que se la mantiene. Considerada en sí misma, es la intermediación entre extremos que le están presupuestos. No pone a esos extremos. Por ende no sólo debe medírsele en cada uno de sus momentos, sino como totalidad de la intermediación, como proceso total. Su ser inmediato es, pues, apariencia pura. Es el fenómeno de un proceso que ocurre por detrás de ella⁹⁷⁰.

En las relaciones monetarias, dice Marx, todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa se borran. Mercancías y trabajo pasan a igualarse como valores de cambio, la relación entre ellos se representa como intercambio de equivalentes, y los individuos que lo llevan a cabo se determinan simplemente como intercambiantes, y “No existe absolutamente ninguna diferencia entre ellos, en cuanto a la determinación formal, que es también la determinación económica, la determinación ajustándose a la cual se ubican esos individuos en la relación de intercambio; el *indicator* [índice] de su función social

⁹⁶⁸ Lebrun, G., op. cit., p. 65.

⁹⁶⁹ MEW 23, p. 562.

⁹⁷⁰ MEW 42, p. 165. En el *Urtext* se abunda sobre este carácter de “mera apariencia” de la superficie de circulación. Lo veremos en la sección V.

o de su relación social mutua”⁹⁷¹. De aquí nacen unas ciertas nociones abstractas de igualdad y libertad: igualdad, porque se ven obligados a cumplir la ley de intercambio de equivalentes, y realizan dicha igualdad efectivamente al igualarse todos socialmente como sujetos de necesidades y trabajos diferentes, que se integran en un todo mediante en el intercambio; libertad, porque los intercambiantes no utilizan la violencia, sino que se reconocen mutuamente como propietarios que voluntariamente enajenan su mercancía. Así nace la noción jurídica de persona. No es que en el intercambio se respete esta libertad e igualdad, sino que el intercambio es su *base real*. De aquí el a menudo malentendido punto de vista de Marx acerca de estas relaciones jurídicas: “Estas, como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquél al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, éstas son solamente aquella base elevada a otra potencia”⁹⁷². Marx no reduce la idea general e igualdad o de libertad a las relaciones económicas, sino que acota: “La igualdad y la libertad *en este sentido* constituyen precisamente lo contrario de la libertad e igualdad en la Antigüedad, [...]”⁹⁷³. Este tipo de libertad y de igualdad abstractas es la forma fenoménica en la cual aparecen las relaciones económicas capitalistas, cuyo contenido efectivo queda borrado en el marco general y universal del intercambio y el dinero. En efecto, el dinero borra, lo hemos visto en la mistificación del salario, la diferencia entre sujetos y entre objetos: “La diferencia natural y específica existente en la mercancía se desvanece; constantemente la borra la circulación. [...] Pero en la medida en que el dinero se presenta aquí como material, como mercancía general de los contratos, se borra más bien toda diferencia entre contratos y partes contratantes”⁹⁷⁴. A partir de estas consideraciones, Marx elabora una intensa crítica al escamoteo sistemático de la dimensión de materialidad, de diferencias reales, a favor de categorías abstractas. Veamos si no recuerda a la crítica kantiana al dogmatismo.

No poner de relieve en esta concepción [la del dinero] las connotaciones históricas, sino contraponerla, como refutación, a las relaciones económicas más desarrolladas –en las cuales los individuos ya no se vinculan entre sí meramente como sujetos del intercambio o compradores o vendedores, sino que establecen entre sí relaciones determinadas y ya no pueden ser incluidos todos bajo un solo carácter determinado–, es lo mismo que afirmar que no existe diferencia alguna, y menos aún contraposición y contradicción, entre los cuerpos naturales, ya que éstos, por ejemplo en lo relativo a la pesantez, son todos pesados y por tanto

⁹⁷¹ MEW 42, p. 152-153.

⁹⁷² MEW 42, p. 156.

⁹⁷³ MEW 42, p. 156. Cursiva nuestra.

⁹⁷⁴ MEW 42, p. 158.

iguales; o son iguales porque todos adoptan las tres dimensiones del espacio. De la misma manera, se toma aquí al valor de cambio en su carácter desarrollado simple, y no en sus formas más desarrolladas, que son contradictorias⁹⁷⁵.

Dejarse guiar por la estructura que parece mostrar la forma de aparición del dinero, esto es, asumir que todos los propietarios y mercancías quedan igualados, equivale, para Marx, a obviar que existen relaciones de oposición entre cuerpos tan sólo porque todos son pesados. De igual modo que hay relaciones reales de oposición entre cuerpos, a pesar de que todos sean mensurables como pesados, así también existen relaciones antagónicas entre el capital y el trabajo, en su nivel real y material, por mucho que ambos puedan y de hecho tomen, como su forma de aparición, la forma de dinero o valor de cambio. Quedarse tan sólo con categorías abstractas invisibiliza y hace desaparecer las diferencias reales, efectivas. Marx retoma aquí, nótese, el ejemplo kantiano de “oposición real” para señalar la dimensión irreducible a concepto en un cuerpo. Marx continúa con un pasaje de inspiración hegeliana, como veíamos en la “Introducción” del 57:

En la evolución de la ciencia esas determinaciones abstractas son las primeras en aparecer y las más pobres, tal como también ocurre, en parte, históricamente; lo más desarrollado es lo posterior. En el conjunto de la sociedad burguesa actual, esta reducción a precios y a su circulación, etc., aparece como el proceso superficial bajo el cual, empero, ocurren en la profundidad procesos completamente diferentes, en los cuales aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos se desvanecen⁹⁷⁶.

El marco conceptual de Marx es la distinción de Hegel entre lo abstracto y lo concreto, como veíamos en I. 2 y I. 3, mientras que Kant opera, su crítica al dogmatismo, con la distinción entre entendimiento y sensibilidad; pero en ambos casos, se reclama una dimensión de realidad efectiva, sensible, material, de la que no puede darse cuenta con conceptos meramente abstractos o lógicos. Para Hegel y Marx, lo primero que aparece al saber son las ideas abstractas, a las que se escapa de pleno la determinación pletórica de la cosa concreta; para Kant, los metafísicos dogmáticos, dejándose llevar por la potencia del entendimiento, creen poder alcanzar a la cosa en sí por meros conceptos. En ambos casos, lo real se escapa entre las manos y resta tan sólo un pálido fantasma, una sombra de la realidad.

⁹⁷⁵ MEW 42, pp. 158-159.

⁹⁷⁶ MEW 42, p. 159.

Un poco más adelante, critica Marx a economistas como Bastiat, que reducen las relaciones complejas de la sociedad burguesa a las relaciones de intercambio de equivalentes. Estos autores reducen la categoría compleja del capital, interés, etc., a la de cambio. ¿Qué supone esto? Perder las diferencias reales:

Se abstraen todas las relaciones en su carácter determinado específico y retornan a la relación, aún no desarrollada, de intercambio de una mercancía por otra. Si abstraigo de un concreto lo que lo distingue de su abstracto, no obtengo otra cosa que lo abstracto. *De este modo todas las categorías económicas se convierten en más y más nombres para la misma relación de siempre, y esta burda incapacidad para captar las diferencias reales termina por ser la presentación del common sense [sentido común] puro. Las «armonías económicas» del señor Bastiat significan au fond [en el fondo] que existe una sola relación económica, la cual adopta diversos nombres, o que sólo en cuanto a los nombres se produce una diferencia*⁹⁷⁷.

Si abstraigo de un concreto lo que lo distingue de su abstracto, no obtengo otra cosa que lo abstracto, dice Marx. Kant decía, recordemos: si ciertos entes son particulares, lo son precisamente por contener *más* de lo pensado en el concepto. Cuando se hace abstracción de este plus quedándose uno con el mero concepto de una cosa, continuaba, se reduce la cosa a su concepto y lo particular se declara inexistente⁹⁷⁸. Tenemos, rigurosamente, en Kant y Marx, el *mismo* pensamiento. A juicio de Marx, en estos intentos de los economistas lo que se pierde, a lo que no se llega, es a las “diferencias reales”, a “lo concreto”, al “carácter determinado específico”. Se hace una falsa generalización, se hurta una dimensión particular: se universaliza falsamente a todos los sujetos como propietarios de mercancías. Se pierde una especificidad, un lugar que es el de una *sensibilidad no formal*.

Pero Marx no profesa un empirismo ingenuo, todo lo contrario: ya hemos visto que es consciente como el que más de la necesidad de la paciencia del concepto para llegar a lo real, de la múltiple mediación de lo concreto. Marx distingue justo a continuación entre la reducción científica, que reduce datos a una relación económica real para dejar de lado las diferencias irrelevantes producidas por el desarrollo, y la simplificación de los economistas, que escamotean ora este aspecto, ora este otro, para que la identidad aparezca bien por aquí, bien por allá. De lo que reniega Marx no es del concepto, sino de la abstracción vacía, que por pretender ser la más apegada a la realidad se queda en la superficie y en la vana

⁹⁷⁷ MEW 42, p. 188.

⁹⁷⁸ KrV, B 337–A 281, p. 289. Cursiva nuestra.

generalidad y no alcanza las diferenciaciones reales⁹⁷⁹. Para los economistas, las diferencias reales son meros nombres; para él, allí donde se juega todo.

Podemos leer este pasaje en estricto paralelo con uno de la “Estética trascendental”. A propósito del tiempo como condición *a priori* de nuestra sensibilidad, Kant dice lo siguiente: el tiempo no es nada si hacemos abstracción de nuestro modo de intuir -tanto interna como externamente- y tomamos a los objetos como son en sí mismos, pues posee únicamente validez en relación con los fenómenos, con objetos de nuestros sentidos. El tiempo es una condición subjetiva de nuestra intuición, y deja de ser objetivo desde el momento en que hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición y hablamos de cosas en general. Sin embargo, es necesariamente objetivo en relación con los fenómenos, es decir, con todo lo que puede presentárenos en la experiencia. De aquí, a la vez, la realidad empírica del tiempo y su idealidad trascendental. Kant señala aquí lo que ocurre cuando hablamos de cosas en sí mismas: que hacemos abstracción de ciertas condiciones particulares que impone nuestra sensibilidad. El tiempo no es nada, pero porque ponemos entre paréntesis, no consideramos, nuestra facultad de intuir. Pero esto no es sino otra manera de decir: si solo pensamos por conceptos, abstrayéndonos de nuestra manera de intuir, sólo hacemos lógica. No hablamos de las cosas. Hacemos abstracción, sí, de una condición particular nuestra, pero de aquella bajo la que, específicamente, se nos dan a nosotros las cosas, y no pueden dársenos de otra manera. Ignorarla supone, pues, volver la espalda al objeto y pensar sólo nuestros propios conceptos.

Naturalmente, como decía Marx, si abstraigo de un concreto lo que le diferencia de un abstracto, me queda sólo lo abstracto; es lo que ocurre, justamente, cuando abstraigo de un fenómeno lo que le diferencia de la cosa en sí, a saber, su estar-dado para la sensibilidad. Entonces, claro, sólo me quedo con lo abstracto, el concepto de cosa en general, y prescindo de lo propio, el tiempo; pero así pierdo lo concreto mismo, el fenómeno. Escribe Kant: “No podemos decir que todas las cosas estén en el tiempo, ya que el concepto de cosas en general prescinde de cómo sean intuitas. Ahora bien, la forma de ser intuitas es precisamente la condición bajo la cual entra el tiempo en la representación de los objetos. Si se incluye en el concepto tal condición y se afirma que todas las cosas, en cuanto fenómenos [...] están en el tiempo, el principio es correcto y tiene su universalidad *a priori*”⁹⁸⁰. No podemos decir “todas las cosas están en el tiempo”, pero sí: “todas las cosas –como

⁹⁷⁹ Recuérdese el reproche a Ricardo de “falta de abstracción”.

⁹⁸⁰ KrV, B52 – A35, p. 78.

fenómenos- están en el tiempo”. Es necesario acotar la generalidad “cosa”, es necesario tener en cuenta las condiciones del darse. Así ganamos la validez para el “todo”. De igual modo, Marx podría decir: “Todas las cosas –como mercancía- tienen valor de cambio”. Se trata de mantener ante la vista las condiciones concretas (fuerza de trabajo, mercancía) para determinar la categoría más general (cosa).

Este es, en fin, todo el problema de la mistificación: hay mistificación cuando se olvidan los detalles, las condiciones del darse las cosas bajo condiciones capitalistas. Se toma la forma de manifestación general “trabajo”, se olvida el “fuerza de”; se toma la forma de manifestación general “renta”, se olvidan las clases de plusvalor. El tipo de pregunta de Marx y de Kant es el mismo: ¿cómo es que los economistas han omitido la diferencia real entre trabajo y fuerza de trabajo? ¿A qué nivel estaba fuerza de trabajo para no ser visto? ¿Cómo es que los metafísicos han omitido la diferencia real de número, de oposición, etc.? ¿A qué nivel estaba para no ser visto? Estaban, para Marx, en el nivel de la realidad efectiva concreta, para Kant, en el de la sensibilidad. Hay toda una constelación de conceptos, de realidades, que están a un nivel que se nos escapa si sólo utilizamos categorías abstractas y jurídico-formales, o, para Kant, meras categorías del entendimiento.

En conclusión, creemos haber mostrado que puede pensarse una afinidad entre las formas de apariencia descritas por Kant como ilusión trascendental y apariencia lógica y las formas de apariencia descritas por Marx como fetichismo y mistificación. El fetichismo, como la apariencia trascendental, consiste en convertir en una cosa lo que no es cosa, sino (inter)subjetividad; la mistificación, como la apariencia lógica, consiste en obviar una cosa que está. Con ayuda de la lectura de Lebrun de la cuestión de la apariencia en Kant, creemos que nuestra defensa de la diferencia entre el fetichismo y la mistificación en los términos expuestos en Marx queda tanto clarificada como reforzada, con la referencia a una figura de primer orden de la tradición filosófica alemana clásica.

Capítulo 3. Hegel y el mundo invertido. La crítica.

*Hay que admitir, caballeros, que el moderno mundo de los negocios
está mucho más loco que la mayor locura que a nosotros se nos pudiera*

ocurrir...Y mucho me temo que nada podemos hacer para burlarnos de ese mundo. ¡Puede con cualquiera de nuestras sátiras!

G. K. Chesterton

En este punto querríamos recordar un motivo que aparece en el capítulo III de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, “La fuerza y el entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible”, con el fin de iluminar algo más la noción de apariencia de Marx. Se trata del concepto de “mundo invertido”. Algunos autores han señalado la presencia de este motivo en Marx. J. Sensat, por ejemplo, afirma que cabe hablar en Marx de “inversión” como categoría analítica e insinúa su origen hegeliano, al situar el origen del uso en Marx en la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, pero no prosigue esta pista⁹⁸¹. Eso es lo que queremos hacer ahora nosotros: mostrar que el concepto de inversión o mundo invertido en Marx no aparece tan sólo en su juventud utilizado como crítica a Hegel, sino que se recupera con un sentido específico para la crítica de la economía política, y que ese sentido ha de referirse al capítulo III de la *Fenomenología* de Hegel. Veamos, antes que nada, este motivo en la *Fenomenología*, y en el apartado siguiente trataremos de justificar su relevancia para la crítica de la economía política y su diferencia con el tratamiento de este tema en relación con Hegel en los escritos de juventud.

3. 1. El mundo invertido en la *Fenomenología del espíritu*.

¿Cuál es la función de esta llamativa figura en el contexto del capítulo III, uno de los lugares más enigmáticos, oscuros y difíciles de toda la obra, y donde muchos intérpretes de Hegel parecen flaquear o, al menos, conceder que la oscuridad de Hegel, aquí “selvática” como ha dicho alguno, era quizás innecesaria?⁹⁸² Tenemos que atenernos, *estrictamente* -de lo contrario corremos el riesgo de vernos desbordados-, a lo que podemos encontrar iluminador para la problemática de Marx. J. C. Flay, en un artículo clásico, ha elaborado una reconstrucción de este casi inabordable pasaje que nos permite introducir el punto exacto

⁹⁸¹ Sensat, J., “Marx’s inverted World”, en: *Topoi*, 15, 1996, pp. 177-188.

⁹⁸² Para Jiménez Redondo hay aquí una dejarse llevar por “una tendencia a resultar chocante” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., notas de Jiménez Redondo, nota 13 y 14, p. 980). Dos excepciones serían Gadamer, en el estudio que ya hemos citado, y Hyppolite, J., en *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona 1998.

en que queremos detenernos⁹⁸³. Para Flay, este punto de la *Fenomenología* es de especial importancia, pues nos conduce desde el examen de la conciencia como conciencia intencional al examen de la conciencia que aparece como auto-conciencia. Este paso es esencial en la filosofía hegeliana, pues nos abre la puerta a considerar la conciencia como un implicarse interno, vivo, con el mundo, donde ella es mucho más que mera espectadora. Dentro de esto, es la tesis de Flay, el pasaje del mundo invertido, frecuentemente desestimado por su aparente carácter absurdo y retorcido, es precisamente esto, una posición absurda. Pero no por ello fantástica o sin sentido, sino, precisamente, una posición cuyo sentido yace en su propio ser absurdo. Ella aparece, y esta es la intención de Hegel, como una inversión ininteligible, absurda, de lo que se consideraba hasta aquí lo verdadero, lo inteligible. Es decir, el mundo invertido es una malinterpretación y una perversión de la conclusión que deberíamos haber obtenido a esas alturas de la obra; y por ello, una malinterpretación que obliga a la conciencia a desechar el entero enfoque del entendimiento y seguir adelante en la marcha de su formación [*Bildung*]. Se trata pues, para el lector de la *Fenomenología*, de llegar a ver esta malinterpretación como malinterpretación, y así lograr dar el paso crucial hacia la autoconciencia, dejando atrás a la conciencia objetiva que se desploma.

Pero contextualicemos con algo más de concreción Veremos, en tres pasos, el emerger del mundo invertido. Se trata en la *Fenomenología*, como ya explicamos⁹⁸⁴, de ganar la posibilidad del comienzo de la ciencia. Este comienzo es en sí ya un viaje, el viaje desde la conciencia natural, el sentido común, hasta la conciencia preparada para el conocimiento científico, es decir, aquella que logra ser para sí misma su concepto. Para ello, la conciencia emprende un examen donde ella misma es la pauta, un examen de todas sus estructuras y actitudes en su estar en el mundo. En este proceso, se hace consciente de la mediación y negatividad implicados en todo modo de existencia, que disolverán todas las certezas que hasta entonces creía poseer.

Pues bien, uno de esos modos es el entendimiento [*Verstand*]. El entendimiento es el modo de enfrentar lo que es como inteligible, como categorías o pensamientos. Estos pensamientos -primer paso- constituyen el universal incondicionado que es el fundamento y razón del fenómeno, de lo que aparece. Explicado por Flay, “El entendimiento es el conocimiento auto-fundante del fundamento suprasensible de lo sensible y, por ende, el

⁹⁸³ Flay, J. C., “Hegel’s «inverted world», en: *Review of Metaphysics*, 1970, 23, 4, pp. 662-678.

⁹⁸⁴ Cfr supra, sección I, capítulo 3.

intento de poner lo «realmente real» ante una conciencia conocedora e intencional”⁹⁸⁵. Como señala Jiménez Redondo en sus notas a la *Fenomenología*, Hegel recoge aquí la tercera respuesta de Platón en el Teeto a la pregunta por el saber: saber es *doxa alethés meta logou*, “opinión verdadera acompañada de logos”, una opinión fundada, un “dar razón de”, una explicación genuina de aquello de lo que se trate⁹⁸⁶. Aquello que permite dar razón de lo que aparece es, por supuesto, el universal objeto del entendimiento.

Este universal se transforma, en los primeros párrafos del capítulo, en fuerza, de cuyo movimiento brota lo universal incondicionado como no objetivo, es decir, como interior de las cosas⁹⁸⁷. En su sentido propio, fuerza es la negación del carácter de objeto sensible, es un puro objeto del entendimiento: es así, como universal, “[...] el interior de las cosas en cuanto interior, lo cual es lo mismo que el concepto como concepto”⁹⁸⁸. Este interior de las cosas es su verdadero trasfondo, por relación al cual el fenómeno desaparece, y lo interior se convierte para la conciencia en un extremo, un en sí, lo verdadero; “[...] en este Verdadero interior es donde empieza abriéndose ahora, por encima del mundo *sensible* en cuanto mundo *fenoménico*, un mundo *suprasensible* como el *verdadero* mundo, sobre el *más-acá* desapareciente se abre un *más-allá* permanente y durable; [...]”⁹⁸⁹. Este es el “primer mundo suprasensible”.

Sin embargo, éste fracasa en su intento de ser puro conocimiento incondicionado, ya que envuelve una distinción entre lo “interior” y lo “exterior” de las cosas, entre apariencia y realidad, que requiere de fundamentación. Por un lado, el mundo fenoménico como manifestación de juego de fuerzas, reino del cambio; por otro, un “quieto reino de leyes que queda, ciertamente, allende el mundo percibido”, realidad última o reino objetivo de leyes inmóviles que fundamentan la apariencia y su cambio, pero ellas mismas quietas, “imagen [*Abbild*] constante del inconstante fenómeno”. Surge la pregunta: ¿cuál es la relación entre ambos? ¿Cómo puede el mundo inmóvil de la ley fundamentar el mundo fenoménico del cambio? ¿Cómo una mera imagen inmediata y quieta puede ser fundamento de un mundo en constante cambio? Esto se revela como una mera duplicación del mundo real de la que se ha abstraído su carácter de cambio. El entendimiento aquí, en un proceso tautológico, no

⁹⁸⁵ Ibid., p. 665.

⁹⁸⁶ Nota 7, p. 977.

⁹⁸⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 237-239.

⁹⁸⁸ Ibid., p. 245.

⁹⁸⁹ Ibid., p. 246

hace más que repetir el mundo fenoménico con la forma de universalidad, y así, afirma Hegel, no se explica nada.

Pero –segundo paso- hay un “resultado positivo”, hace notar Flay: “En la cosa misma no surge por este movimiento nada nuevo, sino que es sólo como movimiento del entendimiento como ese movimiento entra o puede entrar en consideración”⁹⁹⁰. Esto nos da la pista hacia el emerger del “segundo mundo suprasensible”: la esencia de lo que es se encuentra no en un mundo trascendente de leyes inmóviles, sino en el entendimiento mismo, de modo que las leyes envuelven el cambio y la distinción *dentro* de la universalidad inmóvil. El mundo de leyes y el de cambio son lo mismo, pero se mantiene a la vez su distinción. Hay que pensar una identidad en la diferencia, o una diferencia en la identidad:

El entendimiento *hace*, por tanto, *la experiencia* de que esa ley es ley del fenómeno, de que se hacen diferencias que no son diferencia alguna; o lo que es igual: que lo *homónimo* se *expulsa* a sí mismo, se repela a sí mismo de sí mismo; e, igualmente, que las diferencias sólo son diferencias que en verdad no lo son y que se suprimen y superan a sí mismas; o lo que es lo mismo: que lo *heterónimo* se *atrae a sí mismo*. [...] esta nueva ley expresa más bien el *convertirse lo igual en desigual*, y el *convertirse lo desigual en igual*⁹⁹¹.

Lo homónimo, el universal, la ley, se expulsa a sí mismo, porque sólo existe en otras cosas que no son él. El universal vegetal, por ejemplo, sólo existe en esta pera, esta fresa. La ley es ley de otra cosa que ella, lleva inscrita la diferencia en su seno. Lo igual se torna desigual. Llegamos así –tercer paso- al momento de aturdimiento donde emerge el concepto de “mundo invertido”. Ahora, dice Hegel, aquel primer mundo suprasensible, el tranquilo mundo de leyes que era copia de éste, se muda en lo contrario. La ley era lo que era igual a sí mismo, ahora lo igual a sí mismo se repele a sí mismo, y lo desigual se pone como igual a sí mismo. Surge así la diferencia interna, o la diferencia en sí misma, y este segundo mundo suprasensible, este modo en que aparece ahora el primero, es el mundo al revés, el mundo invertido. Más concretamente, es el inverso del primero, o el primero del revés.

Aquí es donde tenemos que detenernos, en el concepto mismo de mundo invertido, pues es lo que nos interesa para una confrontación con Marx. Flay presenta un análisis de este concepto al hilo de una confrontación con, precisamente, los apéndices de Kant a la “Analítica trascendental” que hemos comentado a propósito de la distinción entre

⁹⁹⁰ Ibid., p. 259.

⁹⁹¹ Ibid., p. 259-260.

fetichismo y mistificación. La tesis de Flay es que el paso del primero mundo suprasensible al segundo, es decir, el derrumbe del primero, es la versión hegeliana del rechazo de Kant a la posición de Leibniz, la de erigir un mundo trascendente puramente inteligible como cosa en sí separada de la acción constituyente del propio entendimiento. El mundo invertido sería el absurdo⁹⁹² al que conduciría mantener posiciones de racionalismo ingenuo objetivista como el criticado por Kant en estas secciones. El derrumbe del mundo invertido y el emerger de la auto-conciencia sería la versión de Hegel, radicalizada, de la distinción de Kant entre fenómenos y noumenos: “Lo que sean las cosas en sí mismas no lo sé, ni necesito saberlo, ya que no se me puede presentar una cosa más que en el fenómeno”⁹⁹³. Hegel llevaría esta postura al extremo: en la trascendencia del mundo suprasensible, como de cualquier objeto intencional, debo ver sólo la actividad de la conciencia. En suma, y aquí íbamos, para Flay, la discusión del segundo mundo suprasensible como un mundo invertido y absurdo demuestra “[...] lo que *sería* el caso si este segundo dominio de inteligibilidad, que contiene contradicción, fuera realmente un segundo mundo suprasensible por encima de la apariencia o del primero mundo suprasensible”⁹⁹⁴.

Esta lectura, como deja ver el estudio de algunos de los más autorizados intérpretes de Hegel, como puedan ser F. Duque, Jiménez Redondo o J. Hyppolite, tiene varios problemas. En primer lugar, por lo que respecta a la relación de Hegel con Kant; en segundo lugar, respecto de la lógica misma del pasaje de Hegel. Respecto de lo primero, parece aquí que Hegel se limitara a radicalizar la distinción kantiana entre fenómenos y noumenos y asumir la crítica de Kant al racionalismo ingenuo de Leibniz y su desprestigio de la sensibilidad. Pero es que Hegel no se limita a radicalizar la postura de Kant, sino que la critica; y no lleva al extremo, sino *disuelve* la distinción misma entre fenómeno y noumeno. El segundo mundo invertido puede ser una impugnación del mundo suprasensible del racionalismo y del platonismo, sí, pero el mundo invertido es una crítica a la teoría de la objetividad kantiana, pues su concepto de fenómeno es indisociable, y esto es lo que hay que entender, de su duplicación en cosa en sí; y esto es justo lo que Hegel rechaza. Los elogios de Hegel a Kant ocurren sólo cuando Hegel opina que Kant ha vislumbrado un momento de dialéctica e infinitud que atraviesa la finitud y el entendimiento. Que la infinitud anida en la finitud es, justamente, lo que se descubre en el pasaje del mundo

⁹⁹² Kant se refiere a la monadología de Leibniz, justamente, como “mundo encantado”, misma expresión utilizada por Marx en nuestro tan citado texto del capítulo 48 (Kant, I., *Los progresos*, op. cit., p. 53).

⁹⁹³ Krv A277-B333, p. 286.

⁹⁹⁴ Flay, J. C., “Hegel’s «inverted world»”, op. cit., p. 675.

invertido. F. Duque deja perfectamente claro que aquí hay una ruptura con Kant: “En este capítulo se da ya un punto de inflexión respecto a la exposición ‘crítica’ de la *Crítica* kantiana, hasta ahora seguida; y, de consuno, una acerada crítica al mundo de la ciencia físico-matemática”⁹⁹⁵. ¿Por qué? Pues porque Kant, al reconducir todas las leyes de la experiencia a la unidad sintética de la apercepción, tenía que mantener una distinción entre lo interno, el juego de fuerzas, la cosa en sí incognoscible, y su manifestación fenoménica. Dice Duque:

Ahora bien (y aquí interviene decididamente Hegel) ese juego literalmente ‘suprasensible’, lejos de ser algo inefable e incognoscible, es lo único que el entendimiento *conoce de verdad*: [...]. De manera que no hay dos mundos enfrentados [...] sino uno solo, *especularmente* presente como la ‘inversión’ de la ley en fenómeno’ y del fenómeno en ley [...] una dialéctica *unidad-en-la-diferencia*, y viceversa. Ésta es la verdad que ‘quería decirnos’ la escisión –y sin embargo coincidencia- de ‘fuerza’ y ‘entendimiento’. Una verdad *infinita*, [...]; esos extremos contrapuestos no son sino respectos invertidos, *reflejos* de lo Mismo⁹⁹⁶.

Hegel interviene para abolir la escisión entre conciencia y cosa en sí. Si ambos mundos son reflejos de lo Mismo, concretamente, de la conciencia de sí, es que la distinción tajante de Kant entre fenómeno y noúmeno ha sido abolida, o, por mejor decir, la cosa en sí ha quedado como absorbida en el fenómeno.

En fin: puede reconocerse a Kant hasta lo que Flay llama el “resultado positivo”: que eso que parecía el mundo suprasensible era en rigor producto del entendimiento, al remitir el mundo fenoménico a su ley –y esto se llama “explicación”, dice Hegel-⁹⁹⁷. Hasta aquí sería un punto de vista trascendental. Pero cuando aparece la noción de mundo invertido, Kant queda superado: la distinción entre fenómeno y noúmeno implosiona desde dentro, los límites entre ambos se funden y cada uno ocupa el lugar del otro: “Y así el mundo suprasensible que es el mundo invertido, es decir, que es el mundo del revés, diríase que ha como caído a la vez sobre el otro mundo [el sensible], y se ha extendido también él sobre sí mismo; [...] él es él mismo, y también su opuesto, en una unidad. Y sólo así es la diferencia como *interna*, o diferencia *en sí misma*, o es como *infinitud*”⁹⁹⁸. Se han fundido los dos mundos. Ya se había anunciado antes: “Lo suprasensible es, *por tanto*, el fenómeno como fenómeno”⁹⁹⁹. No hay una esfera preservada a la aparición: no hay cosa en sí. No hay hueco

⁹⁹⁵ Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 516, nota 1168.

⁹⁹⁶ Ibid.

⁹⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 258.

⁹⁹⁸ Ibid., p. 265.

⁹⁹⁹ Ibid., p. 248.

vacío para la X del noumeno. La teoría de la objetividad de Kant se hunde¹⁰⁰⁰. De aquí que pueda denominarse este momento hegeliano una “crítica de la crítica”, de la kantiana.

En segundo lugar, esta interpretación es problemática por lo que atañe a la lógica del propio Hegel. No se puede contar, como hace Flay, que Hegel rechaza el segundo mundo por ser “contradictorio”, pues, y esto es un aspecto que, a nuestro juicio, no queda suficientemente clarificado, ser “contradictorio” en general no puede ser para Hegel una refutación. Dice Flay que si no se hace la diferencia entre la vieja metafísica –primer mundo suprasensible- y la nueva posición, se siguen “conclusiones absurdas”, “contradicciones absurdas”, y el mundo suprasensible sólo sirve para hacer ininteligible el mundo de fenómenos que pretendía fundamentar y hacer inteligible. El dulce se hace ácido, el norte, sur, etc., porque lo inmutable y lo cambiante son lo mismo: si el mundo fenoménico es el suprasensible, estabilidad y cambio, diferencia e identidad *son* lo mismo. Las diferencias, y por tanto las identidades, pierden su sentido. Pero no se trata aquí, pensamos, de una simple *reductio ad absurdum* al uso –el argumento de Hegel, dice Flay, consiste en “[...] un argumento *reductio* mediante la supresión de una diferencia vital”-¹⁰⁰¹. De lo que se trata para Hegel con el tema del mundo invertido es, más bien, de pensar *adecuadamente* la contradicción: “Hay que pensar el puro trueque o cambio de lo uno en lo otro y de lo otro en lo uno, o la *contraposición* en sí misma, es decir, *hay que pensar la contradicción*”¹⁰⁰². Aquí se juega todo para Hegel: en pensar correctamente qué tipo de contradicción es la que emerge en el mundo invertido, o qué significa. Esto, y sólo esto, no un rechazo unilateral de la contradicción, es lo que nos permite salir hacia la nueva figura la auto-conciencia.

¿Qué significa, pues, la contradicción que hemos obtenido con el mundo invertido? Visto “superficialmente”, dice Hegel, este mundo invertido es lo contrario del primero, de forma que el primero existe fuera del invertido como algo subsistente, que es repelido fuera de él como una realidad del revés. Así, el mundo invertido sería lo en sí, y el otro mero fenómeno: resultaría que lo que es dulce, *en realidad*, en el interior de las cosas, es ácido. De nuevo, dice Hegel, un lado sería el mundo de la percepción, y el otro, su esencia o interior. Pero en el lado de esta esencia, el en sí de lo fenoménico sería igualmente representado, si bien no sensiblemente: lo en sí de lo dulce sería una cosa tan real como una cosa ácida; el

¹⁰⁰⁰ Sería interesante plantear esta misma cuestión, la crítica de Hegel a Kant en la *Fenomenología*, en el nivel de la religión, puesto que éste reproduce, a nivel macro, el paso de la conciencia a la auto-conciencia, de lo objetivo a lo subjetivo.

¹⁰⁰¹ Flay, J. C., “Hegel’s «inverted world»”, op. cit., p. 677.

¹⁰⁰² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 264.

polo norte, que sería el en sí del polo sur, sería el polo norte *de verdad presente* en el mismo imán que en polo sur. Esto es, por supuesto, nadie lo discutiría, “contradictorio”. Vemos, pues, que si consideramos las cosas *superficialmente*, el mundo invertido guarda con el primero la misma relación que el primero suprasensible guardaba con su mundo fenoménico, del cual partió todo: sería su mera copia, su duplicación, pero en vez de como un calco, como una inversión. Sólo que, advierte Hegel, tales contraposiciones entre dos clases distintas de realidad, exterior-interior, fenómeno-suprasensible, es algo que no puede subsistir ya a estas alturas del camino. Las diferencias no se reparten entre dos sustancias con subsistencia separada. Cuando pensamos el mundo invertido, no podemos pensarlo como un mundo donde las diferencias se solidifican en un medio distinto. No es que lo dulce sea ácido, escribe Flay, sino que ambos se determinan mutuamente, y esta es la ley del fenómeno, “[...] la constitución dialéctica de la definición y determinación internas”¹⁰⁰³. Hay que pensar, así, la “diferencia absoluta” o “interna”: en ella, lo contrapuesto no es uno de dos, no es una cosa entre dos cosas, sino que lo otro está inmediatamente presente en él mismo. Lo contrario está inmediatamente en uno mismo, y así, uno es para sí su invertido, es decir, el invertido de sí mismo. De esta forma, el mundo invertido es él mismo a la vez su contrario, en una unidad. Así, la diferencia es interna, es decir, *infinitud*. Las distinciones son internas al entendimiento, por lo que no hay mundo suprasensible por encima y fuera de la conciencia. Es decir, la conciencia no está limitada por nada más que ella misma: es infinita. Este ser uno consigo mismo en todas las diferencias, es lo que llama Hegel “vida”, y de aquí el excursus hacia el final del capítulo, donde se descubre, finalmente, que la conciencia es auto-conciencia.

Jiménez Redondo, en las notas de su edición de la *Fenomenología*, ha aclarado algo este difícil concepto. Como ya anticipaba la dialéctica entre la ley y el mundo fenoménico, lo que ocurre con el tema del mundo invertido es lo siguiente: tanto la ley como el mundo fenoménico tienen su verdad en el otro —el fenómeno, porque no se explica sin la ley, y la ley, porque no existe sino en el fenómeno—; es decir, en su revés, en lo que no son ellos. Su verdad, por lo tanto, sólo se ve mirando su revés: son, en verdad, un mundo al revés, o su verdad es su revés. En palabras de Jiménez Redondo: “Tanto el fenómeno como el interior tienen en sí su revés, no son sino el revés de sí mismos; ambos configuran, por así decir, un mundo que no tiene su verdad sino en su revés, o cuya verdad sólo se ve en el revés de sí

¹⁰⁰³ Flay, J. C., “Hegel’s «inverted world», op. cit., p. 676.

mismo que ese mundo es”¹⁰⁰⁴. Pero entonces, si su verdad sólo está en su revés, el mundo es verdaderamente un mundo del revés, y entonces tiene su verdad en sí mismo. El motivo de fondo, señala Jiménez Redondo, es platónico, del *Parménides*: lo mismo, cuando se vuelve concepto, se vuelve otro de sí, pero entonces, si lo mismo se vuelve lo otro, lo otro es a su vez lo mismo. Dicho aun de otra forma: el más allá de algo, lo otro de algo, contiene a ese algo como lo otro, no siendo sino el revés de ese algo, y por tanto el revés de sí mismo¹⁰⁰⁵.

Adorno, en su *Dialéctica negativa*, ha señalado lo que este momento hegeliano de unidad tiene de crítica a Kant, del que afirma que, por postular algo absolutamente primero, la unidad sintética de la apercepción, no puede sino caer en el dualismo de suponer a la vez algo inferior, heterogéneo: el objeto. Tan vano es proclamar un sujeto soberano como una absoluta maleabilidad de lo que es objeto de determinación: no se tiene en cuenta, dice Adorno, que los actos determinantes, para Kant “logros espontáneos de la lógica trascendental, se constituyen conforme a un momento que ellos mismos no son: sólo se puede sintetizar lo que por sí mismo lo permite y lo exige. La afirmación de lo absolutamente primero acaba descualificando, agotando y empobreciendo tanto al sujeto como a su objeto en este intento de determinación”. Pero: “[...] en verdad sujeto y objeto no se enfrentan firmemente como en el diagrama kantiano. [...] La estructura rígidamente dicotómica se desintegra en virtud de las determinaciones de cada uno de los polos en cuanto momento de su propia contrapartida. El dualismo es anterior al pensamiento filosófico y tan inevitable como se convierte en falos en el proceso del pensar”¹⁰⁰⁶. A pesar de que Adorno exagera la

¹⁰⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., notas de Jiménez Redondo, nota 17, p. 980.

¹⁰⁰⁵ Ibid., nota 32, p. 982. Esta problemática se ve muy bien con el ejemplo del crimen y el castigo, uno de los favoritos de Hegel desde su juventud, que, afirma Gadamer en un texto que ahora veremos, es el primer lugar en que se encuentra el problema de la inversión en Hegel. En el estadio del mundo invertido, uno podría pensar que el castigo es sólo la apariencia pero que en sí, en realidad, es un beneficio para el criminal, en otro mundo, pues sería la redención de su crimen. Pero sólo el pensar abstracto del entendimiento, que precisamente esta quedando superado en estos pasajes, permite hablar de semejante par de mundos en oposición. El castigo es una inversión u oposición respecto del crimen, pero tampoco al modo de una acción real, un mero hecho que recae sobre el malvado: estaríamos aun en el reino de la venganza, de los meros hechos, no del derecho. En el castigo se trata de algo diferente del hecho de la destrucción óptica del malvado y la restauración así de la existencia del lesionado: se trata de una violación del *derecho*. La acción del castigo no es una mera consecuencia fáctica del delito, sino que pertenece a su misma esencia. La acción del delito, en cuanto tal, demanda de suyo castigo, y por ello no existe en la inmediatez de una mera acción. Su modo de existencia es otro. Por eso dice Hegel que la inversión del delito, por la cual se torna en lo contrario de lo que era, es el castigo. Decir que el castigo es la inversión del crimen es considerar que tiene una relación esencial con él: el crimen exige siempre su contrario, existe como reclamando su inversión.

¹⁰⁰⁶ Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Obra Completa, 6, Akal, Madrid, 2005, pp. 136-137.

postura de Kant y no hace demasiada justicia a su crítica al dogmatismo racionalista, lo que hace ver correctamente es la oposición frontal de Hegel a la separación rígida entre sujeto y objeto.

3. 2. Marx y el sentido crítico del mundo invertido. La crítica de la crítica

¿Qué ocurre con la asunción de este concepto de Hegel por Marx? Para J. Sensat, la comprensión propia de Marx de la temática del mundo invertido consistiría en detectar paralelamente una inversión en la ciencia económica, consistente en mezclar fenómenos sociales y naturales, y la inversión real subyacente, una inversión social en la cual los agentes económicos transforman aspectos sociales de su propia agencia en una realidad dada, hostil, una “segunda naturaleza” que les atrapa. La cita crítica de Marx de donde, para Sensat, partiría el problema, es la siguiente, de la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843: “Este estado y esta sociedad producen religión, que es una *conciencia invertida del mundo*, porque están en un *mundo invertido*”¹⁰⁰⁷. Como bien señala Sensat, el joven Marx prosigue aquí una cierta tradición crítica ilustrada y la crítica de la religión de Feuerbach. Aparentemente, el foco de su crítica en esta obra son las “inversiones” que Hegel lleva a cabo continuamente, y que pueden recogerse bajo la rúbrica de “misticismo lógico”: Hegel otorga primacía a lo lógico y pretende deducir la realidad concreta a partir de ello, olvidando así que lo primero, el sujeto real, lo dado, era eso real, y lo lógico sólo un predicado que lo determina. De aquí las subsiguientes inversiones de las que Marx acusa a Hegel: inversión de sujeto y predicado, idea y realidad, Lógica y Estado, lo formal y lo real, etc. Por ejemplo:

La Idea se convierte en sujeto y la relación *real* entre familia y sociedad burguesa con el Estado es concebida como la *imaginaria* actividad *oculta* de ambas. Familia y sociedad burguesa con los presupuestos del Estado; propiamente son ellas las activas, pero la especulación invierte la situación. Ahora bien, desde el momento en que la Idea se ha hecho sujeto, los sujetos reales [...] se convierten en factores *irreales* cargados del otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea¹⁰⁰⁸.

En una palabra: “Lo importante es que Hegel convierte constantemente a la Idea en el sujeto, y al sujeto auténtico y real [...] en el predicado, cuando <en la realidad> el desarrollo

¹⁰⁰⁷ Citado en Sensat, J., “Marx’s inverted World”, op. cit., p. 177.

¹⁰⁰⁸ MEW 1, p. 206.

corresponde siempre al predicado”¹⁰⁰⁹. Subyace, aquí, en esta posición de Marx, un cierto empirismo. La instancia rectora y cuyo reconocimiento se exige en la teoría es “la realidad”, lo concreto real, sin tener demasiado claro cómo puede esta realidad comparecer como tal realidad, si no es, simplemente, estando ahí o dándose. La realidad es “recta” y simple, y su reflejo adecuado, una reproducción empírica. La inversión ocurre cuando la teoría olvida esta realidad dada y postula realidades lógicas hipostasiadas en su lugar. Ahora bien, no es ésta la contribución conceptual propia de Marx a la filosofía clásica alemana. Ésta tiene lugar en la madurez teórica de Marx, en la crítica de la economía política.

Allí, la inversión doctrinal aparece en dos puntos: en el concepto de valor, que sería para Marx una proyección social más bien que algo intrínseco a la mercancía como objeto natural, pero que sin embargo es explicado por la economía política como un fenómeno regido por leyes naturales e inmutables; y en el concepto de capital, esto es, valor que se valoriza a sí mismo, que, a pesar de depender de actividad productiva humana organizada de cierta manera, es tratado por la economía política como independiente. En una palabra, la economía política trata caracteres sociales variables como fijados en la naturaleza de las cosas. Como vemos, Sensat se está refiriendo aquí a dos fenómenos: el fetichismo de la mercancía y el fetichismo del capital, que Marx detectaría meramente reflejados acríticamente en la ciencia económica. Pero, a su juicio, lo realmente distintivo e impactante del enfoque de Marx es el retrotraer esta inversión a una inversión social real:

Marx trata la inversión económica doctrinal, igual que lo hizo con la religiosa y la filosófica, como un aspecto y síntoma de una práctica social en la cual individuos, involuntariamente, convierten sus propias acciones en un proceso cuya dinámica yace fuera de su control y es un importante factor subyacente determinante de lo que hacen. En este mundo social invertido, los individuos confrontan aspectos de su propia agencia con la forma alienada o «reificada» de una realidad dada, determinante, una «segunda naturaleza», por así decirlo¹⁰¹⁰.

Es decir, la inversión que detecta Marx consistiría en una cosificación o reificación: aspectos de su existencia se ven encarnados, cosificados, reificados, adquieren existencia objetiva, como caracteres cósmicos de objetos. Esta impactante idea, que la sociedad es un mundo invertido, que una inversión en la realidad subyace a todas las inversiones en la teoría, es lo que marca, para Sensat, la significación de Marx para la filosofía alemana clásica.

¹⁰⁰⁹ MEW 1, p. 209.

¹⁰¹⁰ Sensat, J., “Marx’s inverted World”, op. cit., p. 178.

Es decir, para Sensat, lo específico de Marx sería haber diagnosticado la realidad como mundo invertido, consistiendo esta inversión, dicho en una palabra, en una reificación u objetivación.

Hasta aquí Sensat. Nos gustaría señalar dos cosas. En primer lugar, estamos muy de acuerdo en eso que dice Sensat que hay en Marx. Efectivamente, Marx detecta un tipo peculiar de inversión, donde ciertamente podemos hablar de cosificación –recordemos que Marx decía: cosificación de las personas, personalización de las cosas-. Sensat trae muy oportunamente un magnífico texto del *Urtext*, donde se expone esta lógica de acción a la vez social y cosificada –lo que él denomina “agencia independiente dentro de un contexto de interdependencia”-, y que merece la pena traer íntegro por su precisión:

Los individuos se enfrentan solamente como propietarios de valores de cambio, habiéndose dado mutuamente una existencia objetiva [*ein gegenständliches Dasein*] mediante su producto, la mercancía. Sin esta mediación objetiva no tienen ninguna relación entre sí, considerado desde el punto de vista del metabolismo social que nace de sí mismo en la circulación. Existen el uno para el otro sólo cósicamente [*sie existieren nur sachlich für einander*], hecho que se desarrolla aún más en la relación del dinero, donde la comunidad [*Gemeinwesen*] misma de estos individuos aparece como una cosa externa y por ello accidental. El hecho de que el contexto social, que nace de la colisión de individuos independientes, aparezca al mismo tiempo como necesidad cósica y como una ligazón externa a ellos representa justamente su independencia, para la cual la existencia social es, en efecto, necesidad; pero también sólo un medio, de modo que ella aparece para los individuos tan sólo como algo externo, y en el dinero, incluso, como algo tangible. Ellos producen en y para la sociedad, como individuos sociales, pero al mismo tiempo, esta circunstancia aparece como mero medio para objetivar [*vergegenständlichen*] su individualidad. Dado que no están ni subsumidos en una comunidad natural ni tampoco subsumen, como algo comunitario consciente, la comunidad bajo ellos, ésta debe existir enfrentada a ellos, como sujetos independientes, como algo cósico igualmente independiente, externo y accidental. Esta es justamente la condición de que ellos, como personas privadas independientes, se encuentren a la vez en un contexto social¹⁰¹¹.

Tenemos aquí la paradójica forma en que se constituye lo social, el ser-social mismo, bajo condiciones capitalistas: mediante el vínculo cósico de individuos independientes. Lo social se funda en una relación cósica e individual. Esto es, recordemos, en lo que consistía el fetichismo de la mercancía mismo, o la teoría del valor: cómo el trabajo ejecutado

¹⁰¹¹ MEW 42, pp. 908-909.

privadamente por los individuos adquiere su carácter social, a saber, mediante el intercambio de mercancías. Esta “mediación objetiva” es el único lazo entre ellos. La existencia referida al otro tiene lugar tan sólo “cósicamente”, pues el único ser social o ser comunitario que los individuos son capaces de recibir es esta “existencia objetiva”. Por consiguiente, su contexto social se ha tornado en “necesidad cósica” y ellos mismos aparecen como independientes, pues esta su existencial social es para ellos tan sólo un medio, algo externo y tangible. Por ello su ser en común, en lugar de ser la dimensión donde tiene lugar su estar juntos, existe como algo ajeno a ellos. De esta forma, emerge una peculiar objetividad “social”, “fantasmal”: la objetividad de valor. Es social porque sólo puede emerger en este sistema de “agencia independiente”, como dice Sensat, que es una forma específicamente social de agencia. Es fantasmal porque no es la objetividad de ningún ente físico, químico o natural¹⁰¹².

Ciertamente, entonces, Marx hace ver el mundo de las relaciones capitalistas como un mundo invertido y reificado, y Sensat tenía razón en ello. Ahora bien, nos gustaría señalar, y esto es lo segundo, que no todas las inversiones que detecta Marx pueden identificarse con la cosificación, es decir, *no todas las inversiones son fetichismo*. El mundo invertido de Marx, en una palabra, no consiste únicamente en la cosificación. Recordemos lo que decía Marx al final del capítulo 48, donde recapitula *El capital* entero, tomando como jalones las seis formas de apariencia que nosotros hemos desgranado¹⁰¹³. En este texto tenemos ya una primera entrada en escena del “mundo invertido”, y Marx habla claramente de una inversión referida a la cosificación, esto es, relaciones sociales se convierten en cosas o propiedades de cosas. Lo hace, concretamente, refiriéndose al dinero y a la mercancía. Pero no será la última. Recordemos el final del pasaje, que cierra como un broche el análisis desplegado a lo largo de los tres libros de *El capital*¹⁰¹⁴. Segunda entrada, pues, del “mundo invertido”. Aquí referido, empero, no sólo a la reificación de relaciones sociales, como en el párrafo anterior,

¹⁰¹² Sensat remite aquí a Lukács. Veremos su concepto de cosificación en la sección V.

¹⁰¹³ “Todas las formas sociales, en la medida en que conducen a la producción de mercancías y a la circulación del dinero, toman parte en esta inversión [*Verkehrung*]. Pero en el modo de producción capitalista y en el capital, que constituye su categoría dominante, su relación de producción determinante, este *mundo encantado* e invertido [*verzauberte und verkehrte Welt*] se desarrolla mucho más allá” (MEW 25, p. 835. Cursiva nuestra).

¹⁰¹⁴ En capital – ganancia, o mejor dicho, capital – interés, tierra – renta del suelo, trabajo – salario, en esta trinidad económica [...], está consumada la mistificación del modo de producción capitalista, la cosificación de las relaciones sociales, el recubrimiento inmediato de las relaciones materiales de producción con sus determinidades histórico sociales: el *mundo encantado*, *invertido* y puesto de cabeza [*die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt*] donde Monsieur le Capital y Madame la Terre merodean espectralmente [*ihren Spuk treiben*] como caracteres sociales y al mismo tiempo, inmediateamente, como meras cosas” (MEW 25, p. 838. Cursiva nuestra).

sino a las formas desgajadas y cada vez más alejadas del plusvalor que componen el todo de riqueza social, y que son justamente ganancia-interés, renta y salario, las formas de mistificación –esto es, formas de aparición invertidas que se alejan de y ocultan la relación esencial-.

Así, en suma, si bien aceptamos la descripción de Sensat del tema del mundo invertido de Marx como mundo reificado, creemos sin embargo que la cuestión del mundo invertido de Marx no puede agotarse en ese aspecto, y que su potencial crítico y conceptual es mucho mayor. En la crítica de la economía política se reconoce a la apariencia y la inversión como rasgos *constitutivos* de la anatomía de la realidad, y tenemos que seguir esta pista con la ayuda de lo que hemos visto en Hegel. En efecto, no podemos obviarlo ya: Marx dice literalmente en *El capital* “mundo invertido”, como ahora veremos. ¿Qué significa ahora este concepto, con el nuevo modelo de realidad que juega en el Marx maduro? ¿Cómo aprehender rectamente algo cuya existencia efectiva consiste en estar tergiversado, invertido? ¿En qué lugar queda la teoría, si no puede ser ya un simple reflejo empírico de una realidad transparente, que se deja calcar como una huella? ¿En qué consistiría, en fin, una reproducción adecuada *de un mundo invertido*?¹⁰¹⁵ Aquí Marx se mostrará mucho más cercano a Hegel de lo que el joven Marx retratado por Sensat podía darnos a entender. Gadamer, en su comentario al capítulo citado de Hegel, ha planteado el problema con toda precisión:

El mundo invertido es, por tanto, un mundo en el que todo es al revés que en el mundo adecuado. ¿No es esto un principio bien conocido de la literatura que llamamos sátira? [...]. Incluso en el giro lingüístico: «esto es el mundo al revés»- por ejemplo, cuando los sirvientes juegan a señores y los señores a sirvientes-, se sugiere que hay algo de revelador en esta reversión. Lo que se encuentra en el mundo invertido no es simplemente lo contrario, el mero y abstracto opuesto del mundo existente. Lo que hace de esta reversión, en la que todo cobra otro cariz, es precisamente hacer visible, en una especie de espejo desfigurador, la secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor. Ser el «mundo invertido» de la inversión del

¹⁰¹⁵ Reichelt dedica un capítulo de su último libro a la cuestión del mundo invertido en Marx desde la *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* a la crítica de la economía política: Reichelt, H., *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Praxis*, VSA, Hamburgo, 2008, Cap. 13. Para Reichelt, ya en la exposición de las categorías económicas en el *Rohentwurf* detecta Marx una inversión real efectiva en las relaciones capitalistas.

mundo significa exponer o representar *a contrario* lo inverso de éste, y tal es, ciertamente, el sentido de toda sátira¹⁰¹⁶.

Para Marx, como para Hegel, el problema es, entonces, no desmontar una representación invertida de la realidad, sino cómo representar un mundo que es ya él mismo invertido; cómo representar un estado de cosas en el cual la inversión está en la propia realidad, no en la teoría; cómo representar un mundo invertido, precisamente, *como* invertido, y qué se juega en esta representación. Gadamer dice aquí que representar el mundo al revés es el sentido de la sátira. ¿No se abriría así con esto un cierto sentido de *crítica*? Creemos que así es, y que lo que Gadamer escribe acerca de la función crítica del mundo invertido de Hegel es perfectamente aplicable a Marx. Hegel nos daría, aquí, una clave para comprender el funcionamiento de la teoría de Marx. Representar un mundo al revés, dice Gadamer, es algo más que idear abstractamente lo contrario del mundo verdadero: es un reflejo distorsionado que hace visible, como a contramano, la cruda verdad del mundo presente. El mundo invertido “revela”, trae a la luz, desvela, deja ver, hace visible dice Gadamer. Y, ¿qué es lo que revela? La secreta inversión en la que vivimos. Que el mundo real es el primer invertido. Ser el mundo invertido de una inversión que subyace ya en el mundo es la condición de posibilidad de toda crítica, es lo que podríamos llamar, incluso, la crítica de la crítica. Como el espejo cóncavo del callejón del Gato, que deforma sistemáticamente la realidad y devuelve en una imagen grotesca y absurda, ella misma absurda. “El mundo de los “esperpentos” -explica uno de los personajes de *Luces de Bohemia*- es como si los héroes antiguos se hubiesen deformado en los espejos cóncavos de la calle, con un transporte grotesco, pero rigurosamente geométrico. Y estos seres deformados son los héroes llamados a representar una fábula clásica no deformada. Son enanos y patizambos que juegan una tragedia”¹⁰¹⁷, explica Valle-Inclán sobre su obra. El sentido trágico de la vida española, decía Max Estrella¹⁰¹⁸ en *Luces de Bohemia*, sólo puede darse con una estética sistemáticamente deformada. Las imágenes más bellas en un espejo cóncavo son absurdas: un mundo sin belleza sólo puede reflejarse adecuadamente en una imagen deformada. “La deformación deja de serlo cuando está sujeta a una matemática perfecta. Mi estética actual es transformar con matemática de espejo cóncavo las normas

¹⁰¹⁶ Gadamer, H. G., “Hegel y el mundo invertido”, op. cit., p. 68.

¹⁰¹⁷ Martínez Sierra, M., “Hablando con Valle-Inclán. De él y de su obra”. En: *ABC*, 7 dic. 1928, pp. 3-4.

¹⁰¹⁸ Valle-Inclán, R., *Luces de Bohemia: esperpento*, Espasa Calpe, Madrid, 2011, Escena 12.

clásicas”¹⁰¹⁹. La matemática de la deformación, el transporte geométrico de lo grotesco, el espejo deformante y por ello revelador, la lógica de la ilusión, el sistema de la apariencia... ¿No se trata también de esto en Marx, no en vano enamorado del Barroco español?¹⁰²⁰ El potencial crítico de la representación del mundo invertido lo elabora también Gadamer:

Tal representación mediante la contraposibilidad permite empero iluminar una posibilidad verdadera, aunque irreal del mundo existente [...] Al presentar, en forma de enunciado, la inversión satírica del mundo, es éste forzado a reconocerse en ella como invertido, lo cual le hace ver sus verdaderas posibilidades. Es por tanto, el mundo real el que se escinde y se proyecta en su posibilidad y en su contraposibilidad. En la medida en que el mundo invertido se representa como invertido, enuncia la inversión del mundo existente¹⁰²¹.

Representar un mundo invertido le obliga a reconocerse como invertido: y eso significa ya proyectar su posibilidad, su afuera, hacer ver sus virtualidades y potencias. La otra cara de representar el mundo invertido es abrir la posibilidad de lo nuevo y denunciar lo existente como falso. He ahí la verdadera “crudeza”, dice Gadamer, del mundo invertido. Lo irreal verdadero, tal es el motor de toda crítica.

Žižek también ha señalado esta función crítica de lo irreal: “Designar los elementos que dentro de un orden social existente –bajo la forma de una ‘ficción’, es decir, de relatos ‘utópicos’ de historias alternativas posibles pero fracasadas- apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida”¹⁰²². Y cuando J. M. Ripalda, precisamente en su comentario al capítulo III de la *Fenomenología*, presenta la concepción de crítica del joven Marx como una revuelta contra Hegel, deja ver con acierto, a la vez, como ello no suponía sino recoger la herencia más genuina del maestro¹⁰²³. Marx se mofaba de las deducciones de Hegel en la *Filosofía del derecho*, considerando que, contra su propia pretensión crítica ilustrada, justificaba especulativamente la realidad, deduciendo “lógicamente” lo que eran estados de cosas

¹⁰¹⁹ Ibid.

¹⁰²⁰ “Franziska Kugelman cuenta una divertida escena doméstica y reproduce el siguiente ripio de Karl Marx:

«La vida es sueño, un frenesí, una ilusión así lo enseña el maestro Calderón.[...]» (Fernández Buey, F., “Los gustos y las opiniones de Marx sobre cuestiones literarias y artísticas” en: *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 4, Marx, 1984, pp. 35-49, p. 47, nota 30.

¹⁰²¹ Gadamer, H. G., “Hegel y el mundo invertido”, op. cit., p. 68.

¹⁰²² Žižek, S., “Introducción. El espectro de la ideología”, op. cit., p. 14.

¹⁰²³ Ripalda, J. M., “Fuerza y entendimiento”, en: Duque, F., (ed.), *La odisea del espíritu*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010, pp. 73-83, p. 75.

establecidos, y así legitimándolos. “Lo que había que hacer, en cambio, era lo contrario, deducir la especulación de la realidad, no aceptándola sin más, sino asumiendo precisamente su realidad efectiva en el sentido hegeliano, es decir, como virtualidad ineludible”¹⁰²⁴, escribe Ripalda. El carácter no sólido, sino ineludiblemente abierto de lo real; asumir la realidad efectiva como virtualidad ineludible, eso es para Marx la condición de una ciencia crítica y emancipadora. Pero, en esto, Marx es netamente hegeliano, y nada lo muestra mejor que su apropiación del tema del mundo invertido.

Cuando Marx describe la sociedad moderna, que se jacta, en su auto-comprensión, de ser la más racional, pragmática y avanzada, la destructora de la superstición, lo primitivo, lo irracional, y la denomina “mundo encantado, invertido y puesto del revés”, ¿no está haciendo justamente esto? ¿Y cuando encuentra en el corazón de ese sistema racional, consciente, de la elección libre e individual, como su estructura, el *fetichismo* de la mercancía, no casualmente denominado con este término? ¿No está criticando lo real mostrando que en verdad no es sino la secreta inversión de todo lo que eso mismo real pretende ser? ¿No está denunciado como mundo invertido lo real mismo, y con ello mostrando, como al revés, la posibilidad, la *necesidad* de una salida para ello? Lo dice a la perfección W. J. Thomas: “[...] la figura del fetichismo de la mercancía [...] es un tipo de catacresis, una conjunción violenta de uno de los más primitivos, exóticos, irracionales y degradados objetos de valor humanos con el más moderno, habitual, racional y civilizado”¹⁰²⁵. El fetichismo es crítica mediante el uso de la inversión: el mundo moderno está ya invertido, se trata de mostrar que la racionalidad técnica moderna ha quedado completamente puesta del revés. Es un exceso, un abuso, un giro retórico. En el corazón de la sociedad burguesa, adalid de la razón técnica e instrumental, encontramos un fenómeno que sólo puede explicarse con analogías religiosas, para más inri, con un concepto originado para describir las sociedades tribales, primitivas y mágicas. He aquí el sentido crítico de la teoría del fetichismo.

Se trata para Marx de capturar un carácter de paradoja real que existe en la realidad misma, una realidad peculiar, un verdadero mundo invertido en el cual el objeto de investigación es “[...] un ensamblaje de «abstracciones reales» que constituye por entero la dominación sistémica de las condiciones de producción sobre los productores”¹⁰²⁶. Para

¹⁰²⁴ Ibid., p. 75.

¹⁰²⁵ Thomas, W. J., *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, 1986, p. 187.

¹⁰²⁶ Ibid., p. 115. El término “abstracción real” es de Sohn-Rettel.

caracterizar la estructura económica propia de la sociedad capitalista, este ensamblaje de abstracciones e inversiones, Marx recurre, chocantemente a metáforas extraídas del “nebuloso mundo religioso”. Marx mismo afirma, como vimos, que el fenómeno descubierto por él, según el cual las relaciones entre hombres aparecen como relaciones entre cosas, es estructuralmente comparable a las relaciones de la religión, donde el producto de las manos del hombre les aparece como una entidad independiente. Evidentemente, Marx está recogiendo aquí la crítica de Feuerbach a la religión¹⁰²⁷. La cuestión sigue siendo, empero, cómo es posible transportar la crítica de la religión a una crítica de la economía política. Pues lo es porque el objeto mismo lo demanda. La idiosincrasia completamente única del objeto mismo, la estructura económica de la sociedad moderna, obliga a Marx a hacer uso de una metáfora religiosa. Es la tesis de Backhaus: el fetichismo no es un problema de la exposición de Marx, sino de la cosa misma. En su formulación: “¿Cómo se podría hablar con sentido sobre objetos que se hallan anclados más allá de las contraposiciones sensible/suprasensible, real/ideal, subjetivo/objetivo? [...] Ésta es justamente la cuestión: ¿nos las vemos aquí con insostenibles creaciones teóricas, o con una mitología extremadamente *real*, la mitología de un sistema real, del capitalismo?”¹⁰²⁸. Las categorías tradicionales para pensar la objetividad ya no sirven. Sólo con los conceptos del capítulo del fetichismo es posible aprehender, opina Backhaus, la objetividad “abstracta” y “fantasmal” de los objetos económicos o mercancías. El valor, que es algo no sensible, abstracto, una *Gedankending*, posee en el dinero una existencia corpórea. Esta paradoja real, esta contradicción encarnada, un abstracto que es concreto, un no sensible que es sensible, una relación social que es cosa, recibe una expresión en los conceptos de Marx.

Con esto, Marx cierra el círculo del camino *crítico* de una cierta Modernidad. Como afirma F. Schmieder en su estudio sobre la recepción del concepto de fetichismo, el proceso de apropiación del concepto de fetiche, desde que fue acuñado por de Brosses en el ámbito de la etnología y la filosofía de la religión, sirve para documentar “[...] una creciente auto-reflexión de la ilustración burguesa, que por el rodeo de la crítica de lo ajeno y extraño fue interiorizando la extrañeza que mora en lo propio”¹⁰²⁹. En efecto, sintetiza Schmieder, desde que de Brosses en 1760 homogeniza las culturas no occidentales bajo la rúbrica de “fetiche”, que pasa a ser así un nombre para lo extraño, lo otro a la sociedad occidental ilustrada;

¹⁰²⁷ Cfr. Schmieder, F., *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Berlin-Wien, 2004, p. 287 y ss.

¹⁰²⁸ Backhaus, G., op. cit., p. 25-27.

¹⁰²⁹ Schmieder, F., “Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs”, en: *Marx-Engels Jahrbuch 2005*, hg. IMES Amsterdam, Akademie Verlag, Berlin, pp. 106-127, p. 111.

pasando por Kant, que lo aplica a formas distorsionadas de la religión cristiana occidental, cuando se pierde en tradiciones o mandamientos y no en principios morales, y el concepto se introduce así en la auto-conciencia de la sociedad occidental; hasta Feuerbach, que radicaliza este movimiento y unifica todas las religiones, incluido el Cristianismo, bajo el mismo movimiento de alienación de la esencia propia del hombre; en este movimiento, decimos, se consuma una cierta auto-conciencia crítica de la sociedad moderna, que pasa de constituir su identidad por oposición a eso ajeno a comenzar a encontrarlo dentro de sí, constituyéndola. Desde Feuerbach, no puede eludirse ya el hecho de que la confrontación con el fetichismo de lo ajeno es ya también una confrontación con fenómenos de la propia sociedad, que aún no se ha despojado en absoluto de la violencia del mito. El joven Marx, que expresa la necesidad de extender la crítica de la religión de Feuerbach a la política y al derecho, es la *cumbre* de este proceso de auto-ilustración de la sociedad burguesa: “A partir de ahora, la *tarea de la filosofía* [...], una vez desenmascarada las *sagradas figuras* de la auto-alienación del hombre, será desenmascarar la auto-alienación en sus *figuras no sagradas*. La crítica del Cielo se transforma en una crítica de la Tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología*, en la *crítica de la política*”¹⁰³⁰. Marx dedicará el resto de su vida a esta “crítica de la Tierra” en la forma de una “crítica de la economía política”, una crítica de la apariencia y de la inversión.

Además de Gadamer y Ripalda, también otro intérprete consagrado de Hegel y Marx, Adorno, ha hecho notar este potencial crítico de Hegel y la legitimidad de acercarlo a Marx. No se trata de que la dialéctica hegeliana, dice Adorno, aprisione una realidad viva, sino de que recoge la coerción abstracta que existe en esa realidad. Esa coerción es la de la abstracción real, que veremos en el capítulo siguiente. Hegel trataba de recoger ese momento coercitivo al que están sujetos los hombres, y era consciente de la contradicción. Incluso la aparición apologética del Estado, como *deus ex machina*, puede tomarse como reconocimiento de que la sociedad burguesa no puede mantener sus propias contradicciones indefinidamente¹⁰³¹. No olvidemos, dice Adorno, que fue Hegel quien declaró: “[...] de hecho, el pensar es esencialmente la negación de eso que estaría inmediatamente ante nosotros”¹⁰³². La filosofía hegeliana, afirma Adorno, es “crítica de la inmediatez”, crítica que destruye la confianza ingenua en lo cercano e incluso toda mitología

¹⁰³⁰ MEW 1, p. 379.

¹⁰³¹ Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, op. cit., pp. 155-162.

¹⁰³² Adorno, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., p. 90, Hegel, G. W. F., *Enciclopedia*, op. cit., p. 115. Analizábamos este rechazo hegeliano de la inmediatez en supra, sección I, capítulo 3.

del origen o lo primero; una temprana respuesta a una situación de un mundo que teje incesantemente su propio velo¹⁰³³. Lo inmediato, lo dado, aparentemente reconciliado consigo mismo, esconde para Hegel una pobreza esencial: “El comienzo lo constituye lo en sí, lo inmediato, el universal abstracto. Aquello que constituye el comienzo aún no ha progresado, aún no ha alcanzado ningún cambio. [...] Por tanto, lo más concreto es también lo más tardío. De esta manera, surge la diferencia de que lo primero es lo más abstracto, lo más mezquino, lo más pobre en determinaciones, mientras que lo que más ha progresado es lo más rico. [...] Lo inicial del espíritu es lo más pobre; lo posterior, lo más rico”¹⁰³⁴. Se desmitologiza así toda apología de lo dado, de los hechos. En palabras de Adorno:

[...] pues él [Hegel] no los calcó meramente [los hechos], sino que, gracias a haberlos engendrado con el pensamiento, los conceptuó y criticó: su negatividad los hace siempre algo distinto de lo que simplemente son y de lo que sostienen ser. Más el principio del devenir de la realidad, según el cual ésta es más que su positividad, y que es el motor idealista central de Hegel, es al mismo tiempo antiidealista: es la crítica de la realidad por el sujeto [...], a saber: la conciencia de la contradicción que hay en la cosa y, de este modo, la fuerza de la teoría, merced a la cual ésta se vuelve contra sí misma.

Lo dado ha de progresar en su mediación, revelándose con ello el doblez de sí mismo que esconde no sólo determinaciones en general, sino su propia negación e inversión. Se trata de sacar a la luz la negatividad que trabaja en el espesor de lo real, desfondándolo incesantemente y mostrando, a la mirada adecuada, su reverso, que es ya su *crítica*.

También Lukács ha señalado el carácter crítico del enfoque de Hegel. Lukács no duda en afirmar que Hegel es el único pensador alemán de su época que se ha ocupado seriamente de los cambios y problemas nacidos a raíz de la Revolución Industrial en Inglaterra, y el único que en ese momento puso en relación los problemas de la economía política clásica inglesa con la filosofía. En este sentido, es un clarísimo precedente de Marx. Veamos si la ubicación exacta de Hegel que realiza Lukács en el panorama intelectual del momento no es su exacto precedente. Dice Lukács que, por un lado, existía la trivialización filosófica en los ideólogos de la burguesía, como Bentham, de las formulaciones de los economistas, a su vez provenientes de las formulaciones filosóficas abstractas de los

¹⁰³³ Adorno, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., p. 90.

¹⁰³⁴ Hegel, G. W. F., *Introducción a la historia de la filosofía*, traducción de E. Terrón, Aguilar, Madrid, 1977, pp. 96-97. También para Marx: “En la evolución de la ciencia esas determinaciones abstractas son las primeras en aparecer y las más pobres, tal como también ocurre, en parte, históricamente; lo más desarrollado es lo posterior” (MEW 42, p. 159).

materialistas franceses que correspondían a las necesidades ideológicas de la burguesía francesa que preparaba la revolución. Por otro lado, había un rechazo conservador, que fue uno de los momentos desencadenantes del romanticismo, de las consecuencias económicas y sociales del violento desarrollo propio del capitalismo. Pues bien, Hegel –y Marx– no participaban ni de uno ni de otro: “Con la concepción dialéctica de estos problemas Hegel se encuentra tan lejos de la trivialidad a la Bentham como de la falsa y reaccionaria ‘profundidad’ romántica. Más bien aspira a abarcar con el pensamiento la real estructura interna, las fuerzas realmente activas de su época, y a descubrir la dialéctica de su movimiento”¹⁰³⁵. Es la misma tesis de D. Losurdo en *Hegel y la catástrofe alemana*, donde se esfuerza por mostrar un Hegel, a pesar de las ulteriores manipulaciones históricas, crítico e ilustrado, mucho más cerca de Marx que de los reaccionarios, nacionalistas y románticos de su época¹⁰³⁶.

Esperamos que haya quedado claro en qué sentido es necesario recurrir al concepto de mundo invertido *en Hegel* para entender el alcance pleno de este movimiento crítico en Marx. Hegel es necesario para entender la inversión internamente, como desdoblamiento de lo mismo y no como entidad separada, y con ello, la posibilidad de la crítica. Decía Hegel que el mundo invertido “es para sí lo invertido, es decir, lo invertido de sí mismo”: porque no es un mero contrario como algo externo, una sustancia independiente –recordemos, esa contraposición externa, esa dualidad oposicional, el que lo en sí fuera un mundo separado de la apariencia, era un “modo superficial de considerar las cosas” para Hegel–, sino que es dos cosas a la vez: la verdad proyectada como ideal y su propia inversión. No hay dos cosas separadas, en oposición externa, hay sólo una puesta en relación consigo misma: el mundo, el único que hay, contiene en sí un aspecto de inversión y se divide a sí mismo en esta oposición, poniéndose en relación con él mismo. Por eso necesitamos a Hegel para pensar todo el potencial crítico de la idea de mundo invertido.

Recordemos, para finalizar, el texto que tanto hemos citado del final del libro III, y meditemos si no se pone en juego todo lo que hemos mencionado: desvelar lo real como mundo invertido, grotesco, mediante el uso de figuras satíricas y chocantes, para describir un mundo que se autocomprende como lo opuesto; y mostrar que esto es el ser mismo interno de este mundo, operando de este modo su crítica, pero no frente a un postulado mundo ideal, sino mostrando su virtualidad intrínseca:

¹⁰³⁵ Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., p. 30.

¹⁰³⁶ Losurdo, D., *Hegel y la catástrofe alemana*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.

En capital – ganancia, o mejor dicho, capital – interés, tierra – renta del suelo, trabajo – salario, en esta trinidad económica como conjunción de las partes componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo de producción capitalista, la cosificación de las relaciones sociales, el recubrimiento inmediato de las relaciones materiales de producción con sus determinidades histórico sociales: el *mundo encantado, invertido y puesto de cabeza* [*die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt*] donde Monsieur le Capital y Madame la Terre merodean espectralmente [*ihren Spuk treiben*] como caracteres sociales y al mismo tiempo, inmediatamente, como meras cosas¹⁰³⁷.

V. ¿Qué materialismo? Teoría del fenómeno/aparición.

Preámbulo

En la sección IV, hemos articulado nuestra lectura de la teoría del fetichismo y la mistificación como una teoría de la apariencia, mostrando cómo era necesario recalar en algunos momentos de la historia de la filosofía –el momento Kant, el momento Hegel- para lograr aclarar y entender ambos conceptos en toda su magnitud. Esto es, hemos iluminado la teoría de la apariencia de Marx con referencias a historia de la filosofía. Ahora tenemos que abrir el campo aun algo más y preguntarnos por qué lugar ocupa Marx en la tradición filosófica al pensar la apariencia y la realidad de este modo: ¿qué toma de posición en la tradición filosófica supone esta teoría de la apariencia? ¿Cuál es la intervención genuina de Marx en la historia de la filosofía? Podemos definir esta postura como un nuevo concepto de *realidad efectiva* que supone una toma de postura respecto del *materialismo*. ¿Qué decir de Marx y el materialismo? Habrá que repensar, pues, este concepto, y para ello dejaremos a Kant y volveremos a *Hegel*. Trataremos de mostrar que la clave para un concepto operativo de materialismo desde Marx es pensar un determinado concepto de apariencia, fenómeno, esencia y, en fin, realidad efectiva, conceptos que Marx ha pensado en continuidad con Hegel y su *Ciencia de la lógica*. De este modo, el modelo de realidad efectiva de Marx, su

¹⁰³⁷ MEW 25, p. 838. Cursiva nuestra.

aportación a la filosofía y un pensar de lo real, pasa por una discusión estrecha con Hegel. A partir de aquí, mostraremos que el marxismo tradicional erra completamente en su comprensión del “materialismo” de Marx, si es que puede hablarse de tal cosa, y desarrollaremos las indicaciones de Marx al respecto de un “método materialista” en la crítica de la economía política.

Se tratará de poder llegar a plantear, ya en las conclusiones, esta cuestión: ¿Puede aportar algo Hegel al materialismo? ¿Nacerá de aquí algo más aparte del tradicional materialismo dialéctico? Habrá que repensar, pues, esta conjunción entre Hegel y el materialismo, veremos que con resultados muy insospechados.

Capítulo 1. La ciencia de la lógica: apariencia, fenómeno y esencia, realidad efectiva.

1. 1. Justificación y estrategia de una lectura de la “Doctrina de la esencia”.

En 1858, escribía Marx a Engels:

[...] la entera teoría de la ganancia, tal y como estaba hasta ahora, la he arrojado por la borda. En lo que respecta al *método* de la elaboración, me ha prestado grandes servicios haber vuelto a ojear la *Lógica* de Hegel. Si alguna vez vuelvo a disponer de tiempo para ello, tendría muchas ganas de hacer accesible al común entendimiento humano, en dos o tres cuadernillos, lo *racional* en el método que Hegel descubrió y sin embargo a la vez mistificó¹⁰³⁸.

Para nuestra desgracia, Marx nunca llegó a elaborar esos “dos o tres cuadernillos” que contendrían lo que él consideraba el núcleo esencial de la *Lógica* de Hegel, núcleo que, a su juicio, podía prestar grandes servicios al método de la elaboración de la crítica de la economía política. Como es habitual en Marx, las referencias explícitas a las grandes figuras del pensamiento son puntuales y ni siquiera en el curso de las grandes obras; Marx prefiere *utilizar* directamente a sus maestros, pensar con y contra Hegel en su propia escritura. Es

¹⁰³⁸ “Karl Marx an Friedrich Engels, 16. 1. 1858”, en: MEW 29, p. 260.

tarea nuestra rastrear en la efectividad de su texto las huellas o caminos invisibles que Hegel habría dejado¹⁰³⁹.

D. Wolf ha elaborado detallados trabajos dedicados a esto, pero nos interesa citar concretamente su artículo “Warum konnte Hegels ‘Logik’ Marx ‘große Dienste leisten?’”, ya que en él Wolf plantea la cuestión de la influencia de la *Lógica* de Hegel en Marx. Tal y como él lo ve, podría haber tal influencia sólo en el caso de que la realidad aprehendida por Hegel en la *Lógica* tuviera algo en común, respecto de la estructura de su movimiento o constitución, con el proceso total de producción capitalista; pues esta lógica, en efecto, tiene la pretensión de captar la realidad efectiva en la totalidad de la riqueza de su contenido, referido a todo lo que existe. Lo formula así: “El problema, entonces, consiste en aclarar por qué Hegel comprende la unidad entre la historia de la naturaleza y de la humanidad en su ‘Sistema de las ciencias filosóficas’ de modo que posee una estructura que es esencialmente la misma que la de la sociedad burguesa determinada por el capital en su forma histórica específica”¹⁰⁴⁰. Se trata de detectar, pues, lo común en las estructuras de movimiento del espíritu absoluto y del proceso de producción capitalista: lo común en la estructura de movimiento de la *Lógica* de Hegel y de *El capital* de Marx, y en sus correspondientes objetos de investigación. Para Wolf, el punto de arranque y motor de la crítica de la economía política es la “contradicción dialéctica” entre el valor de uso y el valor de cambio: aparece puesta, conservada y resuelta en todos los niveles, al nivel de la mercancía, del dinero, del capital, del plusvalor y de la competencia. Por esto, afirma Wolf, dice Marx que la “contradicción hegeliana” es “la fuente de toda dialéctica”¹⁰⁴¹. Wolf argumenta que el equivalente de esto en la filosofía de Hegel es la contradicción como “raíz de todo movimiento y vitalidad”, y concretamente, la contradicción entre Espíritu y Naturaleza. Wolf argumenta en qué medida Marx asume un uso de la contradicción hegeliana y hasta qué

¹⁰³⁹ Algunos estudios recientes sobre la relación entre Hegel y la crítica de la economía política: Sgro, G., “Die dialektisch-materialistische Methode der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Stichworte zu einer unendlichen Geschichte”, en: Müller, S. (ed.), *Probleme der Dialektik heute*, Wiesbaden, 2009, p. 201 y ss., Wolf, D., “Zum Verhältnis von dialektischem zu logischem Widerspruch im Kapital. Eine Kritik an Gerhard Göhler”, en: Wolf, D., *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Hamburg, 2002, p. 224 y ss., Wolf, D., “Zur Methode in Marx’ ‘Kapital’ unter besonderer Berücksichtigung ihres logisch-systematischen Charakters. Zum Methodenstreit zwischen W. F. Haug und M. Heinrich”, en: Vollgraf, C. E., Sperl, R., y Hecker, R. (eds.), *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion. Wissenschaftliche Mitteilungen*, Heft 6, Hamburg, 2008.

¹⁰⁴⁰ Wolf, D., “Warum konnte Hegels Logik Marx große Dienste leisten?”, op. cit., version online.

¹⁰⁴¹ MEW 23, p. 623, nota 41.

punto su contenido como contradicción entre Naturaleza y Espíritu le parece una mistificación.

Tenemos que dar un paso más y concretar *qué parte* en concreto de la *Ciencia de la lógica* nos interesa para nuestra lectura de Marx. Se trata de ver si Marx hace uso de algún concepto de Hegel y de su lógica para pensar su modelo de realidad efectiva, modelo donde, como ya vimos, la apariencia ocupa un lugar esencial. No podemos sino dirigirnos, entonces, al libro II: la “Doctrina de la esencia”. ¿Cómo justificamos esta elección metodológica?

Esta parte es una de las más complejas de la obra y, desde luego, la parte que más esfuerzo le llevó redactar a Hegel, ya que los conceptos de reflexión y apariencia, que atraviesan esta parte por entero, aparecen sólo de pasada en la ciencia de la lógica de los escritos de Nürnberg, mientras que los contenidos de la lógica del ser y del concepto se encuentran ya en los tiempos de Jena¹⁰⁴².

En primer lugar, podemos preguntar por lo característico, lo peculiar de la esencia. ¿Qué clima, qué movimiento se respira en la esencia? El clima es la *reflexión*. Dado que el concepto como ser, de que se ocupa la lógica objetiva, y el concepto como concepto, objeto de la lógica subjetiva, han de estar vinculados, resulta, dice Hegel, una esfera de la mediación, “[...] el concepto como sistema de las *determinaciones de la reflexión*, es decir, del ser que se convierte en el estar dentro de *sí mismo* del concepto, y que de esta manera no está todavía afirmado por *sí mismo como tal*, sino que se halla al mismo tiempo vinculado con el ser inmediato, como con algo que le es también extrínseco. Es esta la *doctrina de la esencia*, [...]”¹⁰⁴³. En la doctrina de la esencia, pues, el concepto por primera vez se refiere a *sí mismo*, pero no lo hace todavía como sujeto, por lo cual, aunque aquí el concepto alcanza ya el interior de *sí*, aún pertenece a la lógica objetiva. Adorno ofrece una explicación del concepto de reflexión en su *Introducción a la dialéctica*¹⁰⁴⁴. La reflexión es el modo por el cual lo finito se supera a *sí mismo* y se vuelve infinito. Kant hace que la razón ponga límites, y ello lo hace poniéndola a reflexionar sobre *sí*; y sólo resta a Hegel responder: entonces ha superado ya su propio límite, porque tiene que estar ya más allá de un límite para poder ponerlo, tiene que haber visto por encima del límite: y ve que el límite nace de ella misma, es

¹⁰⁴² Por ello, afirma Klaus J. Schmidt en su estudio sobre la “Doctrina de la esencia”, la dialéctica de la apariencia abre una nueva etapa en el desarrollo filosófico de Hegel. Schmidt, K. J., *Georg W. F. Hegel Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn, 1997, pp. 7-8.

¹⁰⁴³ Ibid., p. 56.

¹⁰⁴⁴ Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, op. cit., pp. 137-146.

auto-puesto. Si la razón no estuviera ya en lo absoluto, sino lo sobrepasara, no podría hablar de este límite. El idealismo alemán, digamos, hace tema explícito de esto que la razón hacía en Kant: auto-contemplarse, reflejarse. Hegel no hace sino tematizar el momento de auto-reflexión en la razón kantiana: la reflexión de la reflexión, la auto-conciencia de la auto-conciencia. Se piensa la escisión sujeto-objeto para superarla. Kant, dice Adorno, anticipó esta reflexión especulativa con el principio de síntesis trascendental o apercepción, si bien aún de forma abstracta. Hegel sólo tuvo que llevar el gesto más allá y disolver la diferencia entre forma y contenido, que resulta gratuita si hacemos de la forma el contenido de la reflexión¹⁰⁴⁵. Pues bien, este momento de reflexión es lo que acontece en la doctrina de la esencia.

En segundo lugar, hay que señalar qué lugar ocupa la doctrina de la esencia en la *Ciencia de la lógica*. ¿En qué lugar estamos de la obra cuando entramos en ella? La esencia cierra la lógica objetiva, es decir la parte ocupada de la teoría de la objetividad u ontología: el concepto total considerado “como concepto *existente* [...] sólo es concepto *en sí*, concepto de la realidad o del ser; [...]”¹⁰⁴⁶. La lógica objetiva piensa “el concepto como ser”¹⁰⁴⁷. Se piensa aquí lo Absoluto como sustancia. Y este es ya el primer motivo de interés de esta parte para nosotros: es la culminación de una teoría de la cosa, una ontología donde la apariencia es parte constituyente. Pero no sólo por esto. La lógica de la esencia es una teoría de la objetividad o el sustento de una teoría de lo real también porque, como ha mostrado

¹⁰⁴⁵ Lo ha contado de forma muy similar Martínez Marzoa en: *Hölderlin y la lógica hegeliana*, La balsa de Medusa, Madrid, 1995.

¹⁰⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 55.

¹⁰⁴⁷ Es decir, la lógica objetiva es ontología. Dice Hegel: “Lo que aquí ha sido llamado *lógica objetiva* correspondería en parte a lo que en él [en Kant] es la *lógica trascendental*”. (Ibid., p. 57). Y no olvidemos que la *lógica trascendental* corresponde a aquella primera parte de la metafísica en su división tradicional, la *metaphysica generalis sive ontologia*. Decía Kant en los *Progresos*: “Si al primer estadio de la metafísica se le puede denominar estadio de la ontología no es porque enseñe a indagar lo esencial de nuestros conceptos de las cosas mediante análisis de sus notas, lo cual es asunto de la lógica, sino porque enseña de qué modo nos hacemos conceptos *a priori* de las cosas y cuáles son esos conceptos, [...]” (Kant, I., *Los progresos*, op. cit., p. 72). Se trata del concepto de una “lógica trascendental”, frente a la lógica general (KrV, A50-B74 y ss.). “Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada” (KrV, B XVIII). Como no podía ser de otro modo, Hegel afirma: “De este modo, la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua *metafísica*, en cuanto que ésta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido sólo mediante *pensamientos*. [...] veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología*”, es decir a esa parte de la metafísica que investiga “la naturaleza del ente en general”, que comprende tanto al ser como la esencia, para cuya diferencia, dice Hegel, el alemán ha conservado oportunamente dos palabras: *Sein* y *Wesen*. (Ibid., p. 58). Juzgaremos, al advertir el uso que hace Marx de ser y esencia entre otros términos, si no hay en la crítica de la economía política una ontología del mundo moderno.

Kervégan, cuando Hegel habla del objeto “sociedad civil” o “mundo moderno” en la filosofía del derecho, remite a la *Lógica* y más concretamente a la lógica de la esencia. El concepto de la sociedad civil que construye Hegel, afirma Kervégan, no se limita a recoger las contradicciones empíricas observables de la sociedad civil capitalista, sino que

arraiga él mismo en la lógica especulativa. La determinación característica de la sociedad civil es la escisión o la división: en ella la sustancia ética, es decir, la libertad objetivada bajo la forma de un mundo se presenta ‘en su *escisión* y su *fenómeno*’. El análisis recurre por ello a categorías lógicas que pertenecen a la esfera de la esencia, en la medida en que con ella la idea lógica, exponiendo su mediación en lo que parece oponerla a su inmediatez, despliega todas las figuras de la dualidad, [...]. Pero si bien la sociedad civil obedece a la configuración lógica característica de la esencia, a saber, la *reflexión*, se explicita en términos que son los mismos del *desarrollo* del concepto: [...]. Pero, como en la *Lógica*, el proceso de la diferencia conduce, por mediación de la oposición y la contradicción, al fundamento, que es la prefiguración reflexiva del concepto, [...] ¹⁰⁴⁸.

Esto es una ilustración del principio general que mencionaremos después: la permanente presuposición de la *Lógica* y su método en la *Filosofía del derecho*.

Y, tercero y crucial, escogemos esta parte de la obra porque contiene una “dialéctica de la apariencia” [*Schein*] y elabora explícitamente los conceptos de apariencia, fenómeno [*Erscheinung*], esencia [*Wesen*] y realidad efectiva [*Wirklichkeit*], que son, justamente, el tema de esta tesis. Theunissen, en su estudio sobre crítica y exposición en la *Ciencia de la lógica* ¹⁰⁴⁹, ha señalado cómo la doctrina de la esencia de Hegel contiene elementos para formular una teoría de la apariencia y en qué sentido ésta puede ser iluminador para una lectura de la crítica de la economía política de Marx. Theunissen señala dos sentidos de la no-verdad en Hegel: la no-verdad como unilateralidad o falta de desarrollo, que tiene como contrapunto lo verdadero como el todo, y la no-verdad como apariencia, que tiene como contrapunto lo verdadero como realidad efectiva y veraz [*wahrhafte Wirklichkeit*], aquello “que es en verdad”. Decimos “tiene como contrapunto”, y no “se opone a”, porque no se trata de términos contrapuestos: lo no desarrollado acabará superándose y llegando a ser el todo, y lo aparente se mostrará como parte ineludible de la realidad efectiva. Dice Hegel: “No hay [...], sea en la *realidad* o en el *pensamiento*, nada tan simple y abstracto como uno se lo suele imaginar. Esto simple es una mera *opinión* que solo tiene su razón en la

¹⁰⁴⁸ Kervégan, J.-F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, escolar y Mayo Editores, Madrid, 2007, pp. 213-214.

¹⁰⁴⁹ Theunissen, M., *Sein und Schein*, op. cit., p. 70 y ss.

inconsciencia de lo que está presente de hecho”¹⁰⁵⁰. Esta “opinión”, en el sentido de la apariencia, es el objeto de la crítica para Hegel. No porque deba de ser descartada sin más, sino porque es el comienzo del camino hacia la verdad. Pero es parte irrenunciable del camino: no podemos pensar que la apariencia, a diferencia de la no-verdad como falta de desarrollo o unilateralidad, es pura no verdad, pura indeterminación, puro vacío¹⁰⁵¹: la apariencia es parte irrenunciable de la realidad efectiva. Escribe Theunissen:

En la medida en que las formas en las que el pensar objetivador aprehende el ser determinado están afectadas por la apariencia –y lo están en la medida en que este pensar objetiva-, no les corresponde ninguna verdad. Pero, al mismo tiempo, no por ello se hunden en la completa no-verdad, justamente porque *no* son *meros* vehículos de la producción de apariencia. La distinción entre no-verdad total y parcial [no-verdad como falta de desarrollo y como apariencia, nota nuestra], retorna así en la esfera de la apariencia producida por el representar, no porque esta apariencia tuviera en sí ella misma la verdad, sino porque ella hace su aparición bien para sí, bien como atributo de determinaciones con vinculación a la realidad. Así, habría que precisar la relación de apariencia y crítica¹⁰⁵².

Theunissen establece una analogía explícita, en este punto de Hegel, con la crítica de la economía política de Marx: “[...] así la crítica de la economía política revela su origen en la lógica especulativa en el hecho de que Marx, en *El capital*, hace un uso del término ‘aparece’ [*erscheint*] aún más profuso que Hegel, abiertamente sin sentir el deber de dar cuenta del significado de esta palabra”¹⁰⁵³. La vinculación entre lógica hegeliana y crítica de la economía política viene justamente por ser ambos proyectos de crítica y exposición de la apariencia. Theunissen remite el “aparecer” al “valer como” [*gelten als*] de Marx: lo que aparece aparece de tal modo que “vale como” algo que no es. Aparecer, en la medida en que extrae su sentido de un “valer como”, significa apariencia. Un ejemplo que da Theunissen de esta tensión entre ser y valer, ser y aparecer: “El cuerpo de la mercancía que sirve como equivalente *vale* siempre como encarnación de trabajo abstracto y es producto de un determinado trabajo útil”¹⁰⁵⁴. Por eso nos centramos en la doctrina de la esencia: no

¹⁰⁵⁰ Citado en Ibid.

¹⁰⁵¹ Y es que esto no es nunca el caso en Hegel, ni siquiera en el comienzo de la lógica, en el puro ser. Incluso allí, no se trata de pura inmediatez: hay ya reflexión. Cfr. Ezquerro Gómez, J., “Reflexión y principio de la lógica en Hegel”, en: *Daimon. Revista de filosofía*, nº 10, 1995, pp. 47-56.

¹⁰⁵² Theunissen, M., op. cit., p. 74.

¹⁰⁵³ Ibid., p. 75.

¹⁰⁵⁴ MEW 23, p. 75. El término “*gelten als*” aparece también varias veces en la *Ciencia de la lógica*, señala Theunissen. Reichelt ha elaborado el concepto de “*Geltung*” en Marx relacionado con el valor como “unidad inmediata de pensamiento y objetividad” o como “abstracción real”, últimamente en:

queremos decir, por supuesto, que sea el único lugar donde Hegel trata de la apariencia, recordemos que existe una obra entera dedicada a “la exposición del saber que aparece”; pero, como ya apuntamos algo al respecto, queremos centrar ahora la cuestión de la apariencia en la *Ciencia de la lógica*.

El propio Hegel da, en la Introducción de la *Ciencia de la lógica*, una indicación muy valiosa sobre el papel de la apariencia en una teoría de la verdad y en la propia lógica. Hegel elogia a Kant por la elevación que introdujo en la dialéctica al dotar de objetividad a la apariencia:

Kant elevó mucho más la dialéctica –y esto constituye uno de sus méritos más grandes– al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la razón*. Mientras se entendía la dialéctica sólo como un arte de crear espejismos y suscitar ilusiones, se había supuesto sencillamente que ella jugaba un juego falso y que toda su fuerza se fundaba sólo en el ocultamiento del fraude; que sus resultados eran subrepticios y de apariencia subjetiva. [...]; pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la *objetividad de la apariencia*, y la *necesidad de la contradicción*, que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento¹⁰⁵⁵.

Ciertamente, dice Hegel, las exposiciones dialécticas de Kant en las antinomias no merecen muchas alabanzas, pero tuvo el enorme mérito de reconocer que lo que la razón descubría con su proceder dialéctico, es decir, la apariencia trascendental, era objetivo, era real: Kant debió tener el valor de admitir, argumenta Hegel, que si la razón acaba topando con lo infinito y lo contradictorio, es que lo real es infinito y contradictorio. Esta negatividad interior es el principio de todo lo que se mueve por sí mismo¹⁰⁵⁶. Lo que a nosotros nos interesa es que Hegel reconoce el paso crucial que dio Kant en un pensar de la apariencia: la reconoció como un fenómeno no meramente subjetivo, como una ilusión o espejismo, sino

Reichelt, H., “Zur Konstitution ökonomischer Gegenständlichkeit. Wert, Geld und Kapital unter geltungstheoretischem Aspekt”, en: Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital & Kritik*, op. cit., pp. 232-257.

¹⁰⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 52.

¹⁰⁵⁶ Para una explicación de la lectura hegeliana de la dialéctica de Kant, cfr. Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, op. cit., pp. 133-146. Como ya indicamos arriba, se trata, en una palabra, de que poner límites en realidad significa siempre sobrepasar esos límites. El concepto esencial unido a estas consideraciones por las cuales Hegel va más allá de Kant es el concepto de “reflexión” como aquella fuerza por la cual la razón va más allá de su finitud y se vuelve hacia sí misma como infinita. Sobre la reflexión en Kant y Hegel, cfr. también Martínez Marzoa, F., *Hölderlin y la lógica hegeliana*, op. cit.

como algo objetivo y necesario; es lo que señalábamos en el capítulo IV¹⁰⁵⁷. Pero es que además la expresión que utiliza aquí Hegel, apariencia objetiva [*gegenständlicher Schein*], es la misma de Marx para describir la peculiar forma de apariencia encarnada en lo real, en lo que es¹⁰⁵⁸. Se trata para Hegel, en una palabra, uniendo lo de Theunissen y esta última cita, del programa de una teoría de la apariencia como teoría de la verdad.

Así pues, nuestra opción teórica será recurrir a la lógica de la esencia de Hegel por los tres motivos expuestos: ésta es la *justificación* de nuestra elección de la “doctrina de la esencia”. La *estrategia* que seguiremos en nuestra lectura, a fin de precisar más el uso de la apariencia en la crítica de la economía política por parte de Marx, será analizar en detalle los tres momentos que se despliegan en la esencia -apariencia, fenómeno/esencia y realidad efectiva- y su correspondencia con el pensamiento de Marx. Ello acontecerá como sigue. Primero, indicaremos, mínimamente, el sentido de los términos en Hegel; segundo, mostraremos la apropiación de Marx, esto es, la crítica de la economía política como una suerte de reescritura de la *Ciencia de la lógica*; y tercero, señalaremos antecedentes en la bibliografía de esa lectura. Esto no quiere decir, advertimos, que la lógica sea un almacén que se aplique indistintamente a cualesquiera objetos, en este caso a la sociedad capitalista¹⁰⁵⁹; bien al contrario, lo que hay que mostrar es que de lo que ambos autores parten es de un objeto singular, la sociedad moderna, y tratan de radiografiarla con

¹⁰⁵⁷ “Una tesis dialéctica de la razón pura debe, pues, distinguirse en sí de todas las proposiciones sofisticas por lo siguiente: en primer lugar, por no referirse a una cuestión caprichosa, planteada con un propósito arbitrario, [...] en segundo lugar, por el hecho de que tanto esta tesis como su contraria implican, no una simple apariencia artificial que, una vez conocida, desaparece al instante, sino una apariencia natural e inevitable. Incluso cuando esta apariencia ha dejado e engañarnos sigue pareciendo lo que no es, aunque ya no nos confunda. Podemos, pues, contrarrestar su efecto, pero nunca borrarla”. KrV, A 422 – B 450. Traducción ligeramente modificada.

¹⁰⁵⁸ “Apariencia objetiva” es el valor que aparece como una propiedad de la cosa: el descubrimiento de que las mercancías como valores son meras expresiones cósicas de trabajo social, “[...] en modo alguno desvanece la apariencia objetiva [*gegenständlicher Schein*] de los caracteres sociales del trabajo” (MEW 23, p. 88). Marx dice “*gegenständlich*”, no “*objektiv*”, es decir, referido al objeto como cosa, como entidad material, como realidad efectiva, no a lo objetivo por contraposición a lo subjetivo, que no deja de estar referido a la representación.

¹⁰⁵⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 55.

¹⁰⁵⁹ Veremos a propósito del método materialista manifestaciones del propio Marx y de Adorno contra la dialéctica entendida como almacén omnipotente y de aplicación universal, indiferente a la constitución interna de la cosa. Hegel mismo lo formula así: “El proceso ocurre no mediante la aseveración de que *habría* distintas relaciones y luego se *aplica* lo universal a tal materia tomada de aquí y de allá. [...]. Esta dialéctica no es, pues, el hacer *externo* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y frutos. [...] Considerar algo racionalmente no significa traer una razón desde fuera para el objeto y elaborarlo de ese modo, sino que el objeto es racional para sí mismo”. Hegel, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, traducción de E. Vázquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 110.

herramientas similares. Sólo porque el objeto sociedad moderna es un objeto con un cierto carácter de estructura y especulativo, puede Hegel hacer la ciencia de la lógica -y Marx analizarlo con categorías provenientes de la misma-. Recordemos lo que señalábamos sobre la presuposición constante de la Lógica en el desarrollo del espíritu objetivo en la *Filosofía del derecho*: más concretamente, de su método, esto es, de la dialéctica: “El método está presupuesto aquí igualmente desde la Lógica”¹⁰⁶⁰. Pero sólo puede compartirse el modo de exposición porque éste nace del movimiento de la cosa misma: hay un mismo movimiento, momento especulativo incluido¹⁰⁶¹, en el objeto de Hegel, expuesto a distintos niveles tanto en la *Ciencia de la lógica* como en la *Filosofía del derecho*. Hegel mismo, por lo demás, aclara esto perfectamente:

Desde luego, este compendio diverge del resumen habitual, en primer lugar, por el método, el cual constituye por eso la guía. Pero está presupuesto aquí que el género filosófico de progreso de una materia a otra y la prueba científica, modos del conocimiento filosófico en general, se distinguen esencialmente de otra manera de conocer. [...]. He desarrollado extensamente la naturaleza del saber especulativo en mi *Ciencia de la lógica*. Por eso, en este compendio, sólo ha sido añadida aquí y allá alguna aclaración sobre el proceso y el método. [...]. En parte, esto podría ser tenido por superfluo, por la presupuesta familiaridad con el método científico, pero en parte, caerá por sí mismo que tanto la totalidad como el desarrollo de sus miembros descansan en el espíritu lógico. Quisiera particularmente que este manual fuera concebido y juzgado desde ese aspecto. Pues de lo que se trata en él es de la *ciencia* en la ciencia el contenido está atado esencialmente a la forma¹⁰⁶².

En una palabra: justo porque el objeto de que trata la *Filosofía del derecho*, la sociedad civil-burguesa [*bürgerlich*] moderna, que es también el objeto de Marx¹⁰⁶³, tiene en sí mismo el movimiento que describen las categorías de la Lógica, justo por eso Marx puede, y así lo

¹⁰⁶⁰ Ibid., p. 109. Sobre ese método, véase el §31 completo. Sobre “el método de este movimiento o de la ciencia” dice Hegel en la Fenomenología: “Pero el concepto de ese método radica en lo ya dicho y la exposición propiamente dicha de ese método pertenece a la lógica, o consiste más bien en la lógica misma. Pues el método no es otra cosa que la construcción del todo presentada en su pura esencialidad” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 149).

¹⁰⁶¹ Sobre el tercer momento acerca de la voluntad en el §7 de la “Introducción”, “el verdadero y especulativo” –pues todo lo verdadero sólo puede pensarse especulativamente–, dice Hegel: “La demostración y la más precisa discusión de lo más íntimo de la especulación, de la infinitud, en cuanto negatividad que se refiere a sí, de esta última fuente de toda actividad, de toda vida y conciencia, pertenece a la Lógica, en cuanto filosofía puramente especulativa” (Hegel, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., pp. 92-93).

¹⁰⁶² Ibid., p. 64.

¹⁰⁶³ Para un estudio detallado de la referencia irrenunciable a la estructura económica del capital en la *Filosofía del derecho* de Hegel, Aliscioni, C. M., *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*, Homo Sapiens ediciones, Santa Fe, 2010.

hace, analizar y exponer ese mismo objeto utilizando las categorías de apariencia, fenómeno, esencia y realidad efectiva, esto es, las categorías de la lógica de Hegel.

1. 2. La tríada de momentos de la “Doctrina de la esencia” y su apropiación por Marx.

Ahora podemos entrar ya en la demostración del rendimiento de la doctrina de la esencia para la lectura de la crítica de la economía política. Para ello, como decíamos, mostramos la correspondencia entre los momentos de la doctrina de la esencia y la temática de la apariencia en la crítica de la economía política. H.-J. Krahel afirma esta correspondencia en su estudio “Observaciones a la relación entre *El capital* y la lógica de la esencia de Hegel”, donde afirma: “El concepto fundamental de la crítica de la economía política de Marx, la forma mercancía del producto en su validez general para la formación social capitalista, es inexplicable sin la dialéctica hegeliana entre esencia y apariencia”¹⁰⁶⁴. Para Krahel, la diferencia entre fenómeno y esencia explicada en “Doctrina de la esencia” es el núcleo mismo de la crítica de Marx. Es esta parte la que justamente nos interesa para iluminar el uso que hace Marx de algunos conceptos que hemos ido desgranando en su teoría de la apariencia: trataremos de mostrar que conceptos como apariencia, esencia, fenómeno o realidad efectiva, tal y como son utilizados por Marx en la crítica de la economía política, provienen de la lógica de la esencia de Hegel.

Tenemos que reseñar aquí que Marx sí dejó un pequeño manuscrito, no sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, pero sí sobre la “Pequeña lógica” de la *Enciclopedia*. No está lo suficientemente elaborado como para servir a un análisis exhaustivo, pero tenemos que referirnos a él. Es un breve escrito de 1860 en forma de notas personales que contiene anotaciones, sobre todo, referidas a la lógica del ser y, de menor extensión, sobre la lógica de la esencia. Sobre ésta encontramos tan solo un párrafo:

II. ESENCIA

(Punto de vista del *entendimiento reflexivo*)

En la *esencia* en lugar del *pasaje* de las determinaciones en su relación tenemos el traspasar de la esencia simultáneamente como un no traspasar; pues en el traspasar de lo

¹⁰⁶⁴ Krahel, H.-J., op. cit, p. 137.

diverso a lo diverso no desaparece lo diverso (como cuando algo deviene otro) sino que lo diverso permanece en su relación. En el ser todo es inmediato; en la esencia todo es relativo¹⁰⁶⁵.

Marx comprende aquí a la esencia como mediación, una mediación donde no se pierde lo diverso mediado, sino que esto permanece en la relación. La inmediatez del ser deja paso al carácter de relación de la esencia, del cual Marx subraya especialmente no el momento de identidad, sino de preservación de lo diverso. De estas breves líneas manuscritas sólo podemos sacar indicaciones generales. Tenemos que pasar ya a investigar el origen en la lógica de la esencia de los conceptos que Marx pone en juego en su teoría de la apariencia. Volvemos a Krahel. Distinguimos tres aspectos en los que Krahel hace uso de los conceptos de la lógica de la esencia de Hegel para una lectura de la crítica de la economía política. ¿Qué conceptos, entonces, de la *Ciencia de la lógica* de Hegel encontramos en funcionamiento en la crítica de la economía política de Marx?

1. 2. 1. Apariencia.

En *primer lugar*, la categoría de Marx de *apariencia real* [*realer Schein*] es de origen hegeliano. Lo ha señalado Krahel: “Aquí puede retomarse la lógica de la esencia de Hegel. La existencia de una conciencia metafísica a la cual los hombres están subordinados es una apariencia, pero una apariencia real [*realer Schein*]: el capital. El capital es la fenomenología del espíritu en existencia, es la metafísica real. El capital es una apariencia, porque no tiene ninguna estructura real de cosa, pero al mismo tiempo domina a los hombres”¹⁰⁶⁶. Como ya

¹⁰⁶⁵ Se trata del “Manuscrito B-96 (A-45) sobre la “Lógica” de Hegel (1860)”, actualmente conservado en el Archivo del Instituto de Historia Social de Amsterdam. Será publicado en la sección IV de MEGA, aún en preparación. Fue presentado y publicado por primera vez en: O’Malley, J., y Schrader, F. E., “Marx’s Précis of Hegel’s Doctrine on Being in the Minor Logic”, *International Review of Social History* 24, 1977, pp. 423-431. Debemos a M. Heinrich esta indicación. Hay traducción castellana en: Dussel, E. D., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”*, Siglo XXI, México, 1990, p. 456-459.

¹⁰⁶⁶ Krahel, H. J., op cit. p. 140.

señalamos, Fischer ha dedicado un estudio a la categoría específica de “apariencia real” en *El capital* de Marx¹⁰⁶⁷.

¿Qué significa apariencia [*Schein*] para Hegel? Esta categoría aparece en la primera sección de la doctrina de la esencia, “Reflexión en sí”. La esencia no es para Hegel, como en su definición tradicional, un compendio de notas o realidades obtenido por abstracción, lo cual sería un mero producto de la reflexión extrínseca y abstracta; la esencia posee su propio movimiento, y éste es una negatividad propia por la cual se separa del ser y éste se vuelve, por así decirlo, hacia sí mismo y hacia el interior de sí mismo: “Así pues el ser o la existencia no se han conservado como otro distinto de la esencia, y este inmediato, que todavía es diferente de la esencia, no es solamente una existencia inesencial, sino lo inmediato nulo *en-sí y por-sí* es sólo una no-esencia, es decir, la *apariencia*”¹⁰⁶⁸. Esta negatividad es, puede decirse ya, la reflexión, y la esencia refleja o establece sus propias determinaciones. La esfera de la esencia es la esfera de la mediación, de la reflexión, de un ser que se convierte en un estar dentro de sí mismo. Al superarse el ser de esta manera, la esencia se da existencia; si bien no todavía la existencia plena del concepto, lo que aparezca en la esfera de la esencia existe. Y lo que aparece es reflexión, fenómeno y realidad efectiva¹⁰⁶⁹. Así pues, primera nota de la comprensión hegeliana de la apariencia: *la apariencia posee existencia*, no es una quimera o ilusión. Es el ser mismo, en su nulidad respecto a la esencia: “el ser es apariencia”, dice Hegel, pero entonces, la apariencia es ser. Lo afirma Hegel mismo: “La segunda proposición: *la esencia es ser*, constituye el contenido de la primera parte de la doctrina de la esencia”, esto es, de la doctrina de la reflexión, donde está contenida la apariencia: “Pero este ser en que se convierte la esencia es el *ser esencial*, la *existencia*, un sobresalir de la negatividad e interioridad”¹⁰⁷⁰. La apariencia es, pues, ser y existencia.

La apariencia para Hegel es lo que tenemos por ser la esencia reflexión. La esencia, en efecto, se origina al volverse el ser contra sí mismo; este ser inmediato que queda es lo inesencial. Pero no sólo es inesencial, es también apariencia. Y esta apariencia no es algo extrínseco o ajeno a la esencia, sino que le pertenece esencialmente. Segunda nota: *la*

¹⁰⁶⁷ Fischer, A., op. cit.

¹⁰⁶⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 346.

¹⁰⁶⁹ Ibid, pp. 339-341.

¹⁰⁷⁰ Ibid., p. 421. Traducción ligeramente modificada. R. Mondolfo, a lo largo de todo el texto, traduce automáticamente todas las oraciones adjetivas como si fueran explicativas. Ciertamente, el alemán no establece distinción ortográfica entre explicativas y especificativas, a diferencia del castellano, que sí lo hace mediante el uso de las comas; pero precisamente aquí entra el criterio del traductor. En este caso, se trata claramente de una oración especificativa.

apariencia pertenece intrínsecamente a la esencia, no es ajena a ella. Hegel señala que el “idealismo” de Kant se ha limitado a transferir la inmediatez y la múltiple determinación del ser a la apariencia –al “fenómeno”–, sin mediación alguna con la cosa en sí o sin ser su contenido algo puesto: “De la misma manera, el fenómeno kantiano es un contenido dado de la percepción; [...]”¹⁰⁷¹. Esto recoge el aspecto independiente que la apariencia, es cierto, posee; pero no de ahí hemos de concluir, advierte Hegel, que la apariencia sea por ello algo extrínseco a la esencia: sus determinaciones son los de la esencia misma, no del ser o de la inmediatez, que han quedado superados en aquella¹⁰⁷². Es más, la apariencia no es sino el “parecer de sí” de la esencia; se anuncia aquí el nacimiento, en la siguiente sección, del fenómeno o aparición, donde la relación con la esencia quedará ya propiamente puesta.

Entonces, dos características de la apariencia en la lógica de Hegel: la apariencia posee existencia y está intrínsecamente vinculada a la esencia. Ambas notas se recogen en la expresión de Hegel que veíamos, retomada por Marx: “apariencia objetiva” [*gegenständlicher Schein*]¹⁰⁷³. ¿Qué significa esta expresión de Marx? Éste es el sentido más limitado y técnico del término en Marx, pero, como veremos en el siguiente apartado, Marx también habla de apariencia en el sentido de “mera apariencia” y, como venimos mostrando a lo largo de todo el trabajo, a veces utiliza el término para referirse en general a lo que aparece, lo que se muestra, lo que se manifiesta, sin las diferenciaciones ulteriores que estamos haciendo ahora, por ello como sinónimo de aparición, manifestación, fenómeno. En este sentido más amplio hablamos nosotros de una “teoría de la apariencia” en Marx. Pero veamos ahora el sentido más técnico.

La apariencia del fetichismo de la mercancía es objetiva porque, por mucho que se descifre su origen social, se adhiere ineludiblemente a la cosa como propiedad suya: “El valor no lleva escrito en la frente lo que es. El valor, más bien, transforma todo producto de trabajo en un jeroglífico social”¹⁰⁷⁴. Por eso, dice Marx, cuando Bailey considera “la sustantivación del valor como una invención escolástica de los economistas”, no ha comprendido nada acerca del valor, que es de suyo la manifestación sustantiva, objetiva, corporeizada, de una relación social. Marx subraya lo chocante de esta “apariencia objetiva”:

¹⁰⁷¹ Ibid., p. 347.

¹⁰⁷² “No hay una apariencia del ser *en* la esencia o una apariencia de la esencia *en* el ser; la apariencia en la esencia no es la apariencia de otro, sino es la *apariencia en sí*, la *apariencia de la esencia misma*”. (Ibid., p. 348).

¹⁰⁷³ MEW 23, p. 88 y 97.

¹⁰⁷⁴ MEW 23, p. 88.

Huelga decir que la paradoja de la realidad se expresa también en paradojas verbales, que contradicen al *common sense*, a *what vulgarians mean and believe to talk of* [al sentido común, a lo que el vulgo pretende y cree decir]. Las contradicciones que brotan de que, sobre la base de la producción de mercancías, el trabajo privado se representa como trabajo social general, de que las relaciones entre personas se manifiestan como relaciones entre cosas, son contradicciones que radican en la cosa misma, y no en las palabras que la expresan¹⁰⁷⁵.

En la objetividad paradójica del valor, decía Marx, “fantasmal”, de una relación social sustantivada, no se trata de es un juego escolástico de palabras, sino una paradoja hecha carne, una contradicción real. En efecto, nos enfrentamos a la cristalización solidificada, en un objeto, de relaciones sociales que no aparecen de forma transparente por sí mismas. Grigat señala que la determinación hegeliana del devenir como la verdad del ser y la nada podría ser una insinuación, si bien no premeditada, de la crítica marxista del fetichismo, donde se destaca y se desvela el proceso histórico y social pujante tras el resultado aparentemente acabado, inmóvil e inmediato, la mercancía¹⁰⁷⁶. El resultado, para Hegel como para Marx, no puede aprehenderse sin su devenir, y éste a la vez cristaliza y oculta su proceso. Decía Marx: “El movimiento mediador [*vermittelnde*] desaparece en su propio resultado y no deja ningún rastro tras de sí”¹⁰⁷⁷. La impronta hegeliana es inequívoca en la escritura de Marx. La apariencia emerge aquí inevitablemente: “Seguimos la fijación de esta falsa apariencia [*falscher Schein*] [la de que una cosa posea por naturaleza la propiedad de representar valor]. Se ha consumado, tan pronto como la forma equivalente general se recubre de la forma natural de una especie determinada de mercancía o se cristaliza como forma dinero”¹⁰⁷⁸. El dinero, pues, continúa y consume la apariencia objetiva de la mercancía. El descomunal proceso social de constitución de una trama de relaciones de intercambio de productos se desvanece ante su producto, la mercancía dinero, el oro o la plata, como equivalente general y por tanto encarnación aparentemente natural e inmediata del valor: “Sin hacer nada, las mercancías encuentran su propia figura de valor acabada frente a ellas, como un cuerpo de mercancía que existe fuera y junto a ellas. Estas cosas, oro

¹⁰⁷⁵ MEW 26.3, p. 134.

¹⁰⁷⁶ Grigat, S., op. cit., p. 30.

¹⁰⁷⁷ MEW 23, p. 107.

¹⁰⁷⁸ MEW 23, p. 107.

y plata, tal y como nacen de las entrañas de la Tierra, son al mismo tiempo la encarnación inmediata de todo el trabajo humano. De aquí la magia del dinero”¹⁰⁷⁹.

Sólo *a posteriori*, dice Marx, tratan los hombres de comprender las relaciones en que se hallan insertos y estos productos objetivados fruto de ellas: “Más tarde, los hombres intentan descifrar el sentido del jeroglífico, de cruzar tras el secreto de su propio producto social, pues la determinación de los objetos de uso como valores es un producto social de tan pleno derecho como el lenguaje.”¹⁰⁸⁰ Ahora bien, los rendimientos de este nuevo trato con el objeto real son limitados. Ni siquiera el conocimiento científico logra disolver esta apariencia objetiva: “Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías [...], tanto antes como después de aquel descubrimiento aparece como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico”¹⁰⁸¹. Nótese la analogía con la física. Igual que el aire sigue apareciendo como cuerpo por mucho que la física descomponga sus moléculas, la apariencia del valor no es una ilusión, sino el modo de aparecer de lo real con lo cual tiene que vérselas la ciencia. La apariencia objetiva no se destruye ni siquiera cuando se comprende su mecanismo: “La determinación de las magnitudes de valor mediante el tiempo de trabajo es un secreto escondido tras el movimiento aparente de los valores relativos de las mercancías. Su descubrimiento cancela [*hebt auf*] la ilusión [*Schein*] de una determinación meramente accidental de las magnitudes de valor de los productos de trabajo, pero en modo alguno su forma cósmica.”¹⁰⁸² La apariencia cósmica no se desvanece. Ahora bien, veremos en el apartado

¹⁰⁷⁹ MEW 23, p. 107

¹⁰⁸⁰ Ibid. “Lo primero que encontramos dado en la realidad no es necesariamente lo primero en el orden *de iure* del conocimiento del objeto: la reflexión sobre las formas de la vida humana, y también su análisis científico, recorre un camino opuesto al desarrollo efectivo. Comienza *post festum* [después del hecho, demasiado tarde] y por lo tanto con los resultados acabados del proceso de desarrollo. Las formas que se estampan en los productos de trabajo como mercancías y que por tanto están presupuestas antes de la circulación poseen ya la fijeza de las formas naturales de la vida social antes de que los hombres intenten dar cuenta no ya sobre el carácter histórico de estas formas, que más bien se les aparecen ya como invariables, sino sobre su mismo contenido” (MEW 23, p. 90).

¹⁰⁸¹ Ibid.

¹⁰⁸² MEW 23, p. 89. Cursiva nuestra. Esta forma cósmica, no puede subrayarse lo suficiente, no es una ilusión, sino la forma misma de existencia de las relaciones: “Cuando digo que la chaqueta, las botas etc., se relacionan con el lino como la encarnación general del trabajo humano abstracto, la locura [*Verrücktheit*] de esta expresión salta a la vista. Pero cuando los productores de chaquetas, botas etc., vinculan estas mercancías con el lino como equivalente general – o con el oro o la plata, lo que no cambia en nada la cosa –, las relaciones de sus trabajos privados con el trabajo total social se les aparecen exactamente en esta forma desquiciada”.

siguiente que Marx habla, también siguiendo a Hegel, de una “mera apariencia”. Pero en este sentido que vemos ahora, la apariencia es necesaria y cósmica.

Martínez Marzoa explica en qué consiste esta apariencia necesaria y objetiva del valor, esto es, del carácter de fetiche de la mercancía:

Materialmente, el valor no aparece de ninguna manera, pues no es ningún carácter ‘real’ de las cosas. Socialmente, aparece, pero sólo en la forma de una cierta relación social (no material) que se da entre unas y otras cosas materiales, relación a la que llamamos ‘valor-de-cambio’. Sabemos qué es la ‘sustancia valor’, pero esa sustancia no se da directamente; el ‘modo de expresión’ o ‘forma de manifestación’, que es el valor-de-cambio o ‘forma de valor’, es su única y esencial presencia; es una ‘apariencia’, pero una apariencia necesaria¹⁰⁸³.

El capítulo VIII, titulado “El concepto marxiano de ‘ideología’”, está dedicado a rebatir, justamente, la noción marxista tradicional de ideología, erigida sobre esas pocas líneas del Prólogo de la *Contribución*, y a sustituir ese esquema por el análisis del surgimiento de una estructura de apariencia. Marx, dice Marzoa, no estableció un concepto general de “modo de producción”, sino que todo lo que pudiera decir acerca de la “estructura económica” es algo peculiar que descubrió como naturaleza y destino del mundo moderno:

Por lo mismo, no hay un concepto general de ‘ideología’. Lo que hay es que Marx, al descubrir aquella estructura ontológica que él designa como ‘modo de producción moderno’, encuentra que la misma es tal índole que la propia actuación de ella genera una determinada apariencia de ella misma para sí misma, apariencia distinta de la manera en que esa estructura aparece para ‘nosotros’¹⁰⁸⁴.

No sólo en el uso del par para sí-para nosotros, también la idea misma de una apariencia necesaria, que constituye el ser mismo de esas cosas, sigue Marx a Hegel. Ser mercancía es el ser de las cosas en el mundo moderno: si ser mercancía conlleva una forma de apariencia necesaria, como dice Marzoa, si la estructura ontológica por la cual las cosas son mercancías produce necesariamente una apariencia, entonces esta apariencia bien puede ser llamada *objetiva*. *Apariencia* significa en Marx, en fin, una forma cósmica de aparecer: toda aquella forma de aparecer lo real bajo condiciones del modo de producción capitalista donde, con necesidad, lo real adopta una forma cosificada, corporeizada, que impide manifestarse las verdaderas relaciones que subyacen. Por ello, la apariencia es

¹⁰⁸³ Martínez Marzoa, F., *La filosofía de ‘El capital’*, op. cit., p. 44.

¹⁰⁸⁴ Ibid., p. 107.

objetiva: no *objektiv* frente a *subjektiv*, sino *gegenständlich*, tiene la forma de un objeto real, existente¹⁰⁸⁵. Acabamos con el ejemplo del fetiche del capital: allí no tenemos una mera ilusión, sino procesos efectivos y muy reales de organización del trabajo, de constitución de una nueva fuerza productiva, la fuerza del capital, que absorbe la fuerza del trabajo y se presenta como cosa autónoma. Se constituye un gran organismo productivo animado, la fábrica o la manufactura, compuesto de máquinas y trabajadores como funciones parciales o apéndices suyos a partir del despedazamiento de la fuerza productiva individual en fragmentos que son acoplados y reorganizados para optimizar hasta el máximo la productividad¹⁰⁸⁶. El trabajo social se manifiesta *como* capital: existe, de hecho, así, es su forma de existencia, no una ilusión. Y, como veíamos que subraya Marx, esto es la exacta continuación del fetichismo del dinero: “Puesto que, tan pronto se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo –mediante el cambio de capital y trabajo– se incorpora al capital y aparece como actividad perteneciente a éste, todas las fuerzas productivas del trabajo social se manifiestan como fuerzas productivas del capital, ni más ni menos que la forma social general del trabajo representada en el dinero aparece como la cualidad propia de una cosa”¹⁰⁸⁷. En este sentido, queda absolutamente claro que lo que ocurre con el capital es otro fenómeno de fetichismo, es decir, una forma de apariencia real u objetiva. Abajo describiremos el tipo de objetividad fantasmal que resulta de aquí.

¹⁰⁸⁵ Quizás otro signo de esto sea el uso tan cercano que Marx hace de los verbos *scheinen* y *erscheinen*. Por ejemplo: “El tiempo del reflujo depende del curso del proceso de reproducción; con el capital que rinde interés, este retorno como capital *parece* [*scheint*] depender de una mera transmisión entre prestador y deudor. De modo que el reflujo de capital con relación a esta transacción no aparece [*erscheint*] como un resultado determinado del proceso de producción, sino como si la forma de dinero del capital prestado nunca se hubiera perdido.” (MEW 25, p. 361). Aquí, lo que *parece* ser una cosa, *aparece* como tal cosa. Y no puede decirse que esto sea una ilusión, sino que deriva de un proceso real, material, de producción. Por lo mismo, Marx explica cómo la categoría “absurda e irracional” del interés puede “aparecer”, es decir, ser un fenómeno, como “precio del dinero”: “Si el precio expresa el valor de la mercancía, el interés expresa la valorización del capital dinero y aparece [*erscheint*] por ello como el precio que se le paga por el mismo al que lo presta”. MEW 25, p. 367. La apariencia posee realidad.

¹⁰⁸⁶ “Mientras que la cooperación simple, a grandes rasgos, deja el modo de trabajo del individuo intacto, la manufactura lo revoluciona desde su fundamento y hace presa en la fuerza de trabajo de trabajo en su propia raíz. Mutila al trabajador convirtiéndolo en una aberración al favorecer compulsivamente su habilidad para el detalle como si se tratara de una planta de invernadero, aniquilando con ello todo un mundo de habilidades productivas, como en los estados del Plata se sacrifica a un animal entero para arrebatarle el cuero o el sebo. No es sólo que los diversos trabajos parciales se distribuyan entre los distintos individuos, es que el individuo mismo es despedazado, transformado en el mecanismo impulsor automático de un trabajo parcial [D. Stewart llama a los trabajadores manufactureros “autómatas vivos (...)”], y se hace así realidad la desagradable fábula de Menenius Agrippa, que presenta a un hombre como mero fragmento de su propio cuerpo” (MEW 23, p. 381-382).

¹⁰⁸⁷ MEW 26.1, p. 365.

1. 2. 2. Fenómeno y esencia.

En *segundo lugar*, Krahel destaca el uso que hace Marx del par de conceptos *esencia* y *fenómeno*. Veamos el sentido de estos términos en Hegel. Para G. Maluschke en su estudio *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, la relación entre ser en sí y fenómeno es un ejemplo de las oposiciones del entendimiento reflexivo que acaban revelándose para Hegel como contradictorias sólo en apariencia¹⁰⁸⁸. La crítica de Hegel a la oposición kantiana en-sí/fenómeno apunta a su fijación en una teoría de los dos mundos, estrictamente separados. Se trata aquí de lo que ya vimos en el tema del mundo invertido: “La crítica de Hegel a una tal fijación de la oposición muestra la necesidad de pensar una relación esencial entre el ser-en-sí y el fenómeno”¹⁰⁸⁹. Si en Kant el verdadero objeto se esconde tras el fenómeno, para Hegel, por el contrario, el fenómeno se contempla como la manifestación del ser-en-sí de la cosa: la diferencia no es de contenido. Con esta divisa comienza la sección “El fenómeno”: “La esencia tiene que aparecer”¹⁰⁹⁰. La reflexión, dice Hegel, era ya el aparecer de la esencia en ella misma, pues, recordemos, era *apariencia*. Esta apariencia se completa ahora al convertirse en fenómeno. El fenómeno, llega a decir Hegel, es lo que es la cosa en sí, o sea su verdad. No es una mera apariencia, es “la esencia en su existencia”¹⁰⁹¹. El fenómeno es, pues, primero, la continuación de la apariencia.

Pero, segundo, a diferencia de la apariencia, el concepto de fenómeno no puede pensarse aislado: hay que pensarlo ya junto a la esencia. Esta es la diferencia con la apariencia. La apariencia era el resultado de volverse el ser contra sí mismo, es decir, era la esencia apareciendo, pero inmediatamente; el fenómeno, en cambio, contiene ya *puesta* la referencia a la esencia. Ciertamente, el fenómeno no es un ser existente en sí y por sí: tiene en sí mismo, dice Hegel, la negatividad de la reflexión, la naturaleza de la esencia. Pero esta

¹⁰⁸⁸ Maluschke, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974, pp. 193-196.

¹⁰⁸⁹ Ibid., p. 193.

¹⁰⁹⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit, p. 421. En el original: *Die Erscheinung*. Hay que advertir que la traducción castellana de R. Mondolfo es, en lo que concierne a este apartado, directamente inutilizable. El traductor vierte *Erscheinung* y *Schein*, cuidadosamente diferenciados por Hegel, indistintamente como “apariencia”, “fenómeno” o “parecer”. Cfr. Por ejemplo p. 439, *Erscheinung* por “apariencia”, p. 440 *Schein* por “parecer” y “apariencia” y *Erscheinung* otra vez por “apariencia”. Es ilegible. No se trata de un detalle secundario, es que lo que se juega en estos capítulos es precisamente la posibilidad de ganar estas distinciones. Modificamos nosotros la traducción a partir del original alemán en todos estos casos.

¹⁰⁹¹ Ibid., p. 439.

reflexión no es ajena al fenómeno: “Sino que, tal como se ha mostrado, esta esencialidad de la existencia, es decir, el ser fenómeno, es la propia verdad de la existencia”¹⁰⁹². No hay existencia que no lo sea de la esencia, de la esencia reflexionada como fenómeno. Es decir, no hay esencia sin su aparición como fenómeno, y el fenómeno remite a ella. Esto mismo está en Marx. Decía Marx del fenómeno “ganancia” respecto de la relación esencial “capital”: “Es la forma de su realidad o, mejor dicho, su forma de existencia efectiva [*Es ist die Form seiner Wirklichkeit oder vielmehr seine wirkliche Existenzform*].”¹⁰⁹³ La esencia, el capital, sólo existe en esa forma fenoménica, y no hay realidad que no exista en esas formas de aparición o fenómenos.

Y tercero, el fenómeno es para Hegel, repárese en esto, *más verdadero* que la existencia inmediata: “Cuando se dice que algo es *sólo* fenómeno, en el sentido de que, frente a él, la *existencia inmediata* sea la verdad, entonces es más bien el fenómeno la más alta verdad; en efecto éste tal como es representa la existencia como esencial; [...]”¹⁰⁹⁴. De aquí la crítica de Hegel al concepto de fenómeno de Kant, que caracteriza como, junto al de Leibniz y Fichte, “idealismo”, y asemeja al escepticismo. Para ellos, el fenómeno sería mera intermediación, no “un algo” ni “una cosa”, sino tan sólo mera apariencia: “El idealismo de Leibniz, o de Kant, o de Fichte, así como otras formas de idealismo, no han logrado salir del ser como determinación, salir de esta intermediación, así como no logró salir el escepticismo”¹⁰⁹⁵. Por el contrario, para Hegel, el fenómeno es mucho más que intermediación: es más real que lo inmediato, porque contiene la referencia a la esencia. Lo real es el fenómeno y su mediación con lo esencial, no la esfera de la existencia inmediata.

¿Qué hay de estos conceptos en Marx? Dos apuntes. Primero, la aparición de los conceptos hegelianos de esencia y fenómeno [*Erscheinung*] en Marx tiene lugar ya desde el análisis de la mercancía. Grigat, en su estudio sobre el fetichismo, afirma que “el despliegue de la diferencia entre esencia y fenómeno” es “el elemento metódico central de una crítica del fetichismo”¹⁰⁹⁶. Marx distingue entre valor y valor de cambio y dice que el valor de cambio es “la forma de aparición” [*Erscheinungsform*] del valor. Por no haber entendido

¹⁰⁹² Ibid.

¹⁰⁹³ MEW 26.3, p. 474. Traducción ligeramente modificada.

¹⁰⁹⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 439.

¹⁰⁹⁵ Ibid., p. 347. Si el escepticismo no se permitía decir “esto existe”, el “idealismo moderno”, dice Hegel, no considera el conocimiento como ciencia de la cosa en sí. La apariencia en general para ellos no debía tener ningún fundamento en un ser: el fenómeno, por consiguiente, no tenía por qué remitir a la cosa en sí. Este concepto de fenómeno es, para Hegel, la trasposición inmediata del ser a la apariencia (Ibid.).

¹⁰⁹⁶ Grigat, S., op. cit., p. 17.

esto, recoge Krahel, los economistas clásicos no han comprendido fenómenos como la cosificación, la fetichización o la mistificación. Y por esto el programa de Marx no es positivista: describe la estructura de una realidad que es esencia y fenómeno, y eso significa, que está plegada, retraída sobre sí, donde lo que esa realidad es no coincide inmediatamente con lo que se muestra y donde hace falta un instrumental conceptual para realizar un trabajo de mediación teórica que dé acceso a ella. Dice Marx en la redacción de la primera edición del apartado de la forma valor: “Esta forma es algo difícil de analizar, porque es *simple*. Las diversas determinaciones contenidas en ella están ocultas, sin desarrollar, abstractas y, por ello, sólo pueden ser examinadas, analizadas y comprendidas mediante un esfuerzo de la *facultad de abstracción*”¹⁰⁹⁷. Sólo esa facultad de abstracción podrá exponer una realidad plegada en formas de manifestación o fenómenos [*Erscheinungsform*] y esencia. Veamos algunos textos de Marx que recojan el uso que señala Krahel de estos términos.

Encontramos un bloque de textos en las tres primeras secciones del capítulo 1 de *El capital*, “La mercancía”, especialmente en la tercera, “La forma valor o el valor de cambio”¹⁰⁹⁸. El vocabulario es especialmente reseñable en la redacción de la primera edición, donde el término “forma de aparición” aparece profusamente. El valor de cambio parece una propiedad accidental, relativa; un valor de cambio interno, inmanente a la mercancía parece una contradicción. Pero cada cosa, por ejemplo una libra de maíz, se intercambia por ciertas cantidades de todas las demás; pero entonces, esas variadas cantidades expresan lo mismo, lo que vale una libra de maíz, algo que permanece igual. Aquí aparece por primera vez en *El capital* la expresión *Erscheinungsform*: “El valor de cambio sólo puede ser la forma de expresión, la ‘forma de aparición’ de un contenido diferente de él”¹⁰⁹⁹. En la primera edición se elabora este punto al analizar la forma simple de valor, con numerosos usos de la categoría “forma de aparición” y “esencia”, en un análisis mucho más elaborado y desarrollado que en la segunda edición: “En tanto se le iguala como valor, al mismo tiempo que se diferencia de él como valor de uso, la chaqueta se vuelve la *forma de aparición* del valor del lino [...]. Dado que, como valor, tiene la misma *esencia* que la chaqueta, la forma valor chaqueta se vuelve forma de aparición de su propio valor. [...] [El valor de uso] se vuelve forma de aparición del valor de la mercancía, es decir, de su propio opuesto”¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁷ MEGA II. 5., p. 28. Cursiva nuestra.

¹⁰⁹⁸ MEW 23, pp. 62-85.

¹⁰⁹⁹ MEW 23, p. 51.

¹¹⁰⁰ MEGA II. 5, pp. 30-32. Cursiva nuestra.

Tenemos pues, el par forma de aparición—esencia. Además de en estas primeras secciones, los términos de esencia y forma de aparición aparecen incesantemente en los análisis del fetichismo y la mistificación. Vemos que son, en su funcionamiento, deudores de la concepción de Hegel en la *Ciencia de la lógica*.

Segundo apunte. Además de recoger el par fenómeno-esencia, Marx habla asimismo de la esfera de existencia inmediata que, como para Hegel, es *mera apariencia*, no fenómeno, porque aún no contiene una referencia a la esencia. A esta esfera Marx la llama “superficie” o “circulación”. Es la esfera a la que nos referíamos al hablar de la teoría del plusvalor, esa ruidosa esfera de la superficie, visible a todos: la que había que abandonar para desvelar el secreto del plusvalor. Esta esfera es la “apariencia” en el segundo sentido que decíamos, el de “mera apariencia”, no la apariencia objetiva del fetichismo. Está muy bien descrita en el apartado 5 del *Urtext*, “Aparición de la ley de apropiación en la circulación simple”¹¹⁰¹, que ya citamos a propósito del tránsito entre dinero y capital (II.1) y la crítica de la idea de una economía de mercado no capitalista (I.1). Allí se trata de localizar esta esfera de apariencia inmediata donde quedan borradas las relaciones constituyentes de la estructura capitalista: una esfera compuesta de individuos libres y propietarios que establecen relaciones de intercambio, nacida de una apropiación originaria fuera de la circulación mediante el trabajo propio –Marx se refiere aquí a Locke y a Adam Smith-. Para Marx, el presupuesto de la propiedad como resultado del propio trabajo presupone ya, a su vez, el valor de cambio como forma general de la producción, el individuo productor privado y una división social del trabajo desarrollada, es decir, es ella misma un producto histórico de la sociedad capitalista, pero aparece al economista burgués como una necesidad natural y eterna¹¹⁰²: “Un análisis [...] mostraría que el entero sistema de la producción burguesa está presupuesto para que el valor de cambio aparezca como punto de partida simple en la superficie, y el proceso de intercambio, tal y como se escinde en la circulación simple, como el metabolismo simple, *pero que abarca la entera producción y el consumo sociales*”¹¹⁰³. Toda una estructura con capas de complejidad y concreción está presupuesta para que “el punto de partida simple” “aparezca” “en la superficie”: creemos que a estas alturas no hará falta insistir demasiado en que se trata aquí de un esquema netamente hegeliano. Bien, de esta esfera dice Marx que los actos de intercambio que suceden en ella sólo pueden propiciar un cambio de forma, mercancía a dinero y viceversa, pero no explicar las relaciones

¹¹⁰¹ MEGA, II, 2, pp. 47-62.

¹¹⁰² Ibid., p. 49-50.

¹¹⁰³ Ibid., p. 52.

efectivas de producción. De ahí su inconsistencia como esfera aislada y su carácter de *mera apariencia*: “La circulación, considerada en sí misma, es la mediación de extremos presupuestos. Pero ella no pone estos extremos. Ella debe, pues, estar mediada, mediada como totalidad de la mediación, como proceso total mismo. *Su ser inmediato es, por lo tanto, pura apariencia [Ihr unmittelbares Sein ist daher reiner Schein]*”¹¹⁰⁴. Esta frase es directamente una *cita* de la *Lógica* de Hegel: “Este ser inmediato es *en primer lugar* lo *inesencial*. [...], es *apariencia*”¹¹⁰⁵: la filiación hegeliana del pensamiento de Marx es clara. Esta apariencia, a diferencia de la apariencia objetiva, es una inmediatez que se desvanece en el momento mismo en que pretende subsistir por sí misma. Hegel dice también que el fenómeno es apariencia real [*realer Schein*], que era el título del libro de Fischer y la expresión utilizada por Marx: “La esencia *aparece [erscheint]*, y así es, desde ahora, apariencia real [*realer Schein*], puesto que los momentos de su apariencia tienen existencia”¹¹⁰⁶, reza la *Ciencia de la lógica*. El fenómeno es unidad de apariencia y de existencia: una apariencia, pero real. A diferencia de ella, la esfera de la superficie es la inmediatez que pretende subsistir por sí misma¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁴ Ibid., p. 64.

¹¹⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 345.

¹¹⁰⁶ Ibid., p. 440.

¹¹⁰⁷ Es desde aquí que creemos que hay que comprender las afirmaciones algo chocantes de los *Grundrisse*, retomadas en el capítulo 22 de *El capital*, sobre cómo la ley de intercambio de equivalentes “se transforma por su propia, interna e inevitable dialéctica en su directo contrario”, esto es, en el intercambio trabajo asalariado-capital. El intercambio, dice Marx, sólo tiene lugar “en apariencia”, ya que lo que en rigor se obtiene es trabajo ajeno apropiado sin equivalente (MEW 23, pp. 605-614). Estas formulaciones han dado quebraderos de cabeza a Alegre Zahonero, L., Fernández Liria, C., “Producción mercantil y apropiación capitalista: reflexiones en torno a la estructura y el método de *El capital*”, en: *Foro interno: anuario de teoría política*, nº 8, 2008, pp. 83-104. A los autores les choca la “declaración de principios dialéctica” o el uso de “la socorrida dialéctica hegeliana” en la segunda edición alemana por contraste con la edición francesa, donde Marx resolvería, afirman, el problema de modo más claro, refiriéndose a la aparición de la mercancía “fuerza de trabajo”. Con lecturas como ésta se hacen comprensibles las reticencias de Marx, que él mismo confiesa, a utilizar el lenguaje hegeliano, pues, a la vista está, su “método” ha sido “muy poco comprendido”, si se pretende, como es el caso de estos autores, que lo escrito en la edición alemana diferiría de lo de la francesa. No ha sido comprendido, en efecto, que los desarrollos categoriales o “transformaciones dialécticas” son sólo formas de producir un “objeto de pensamiento” (Introducción 57) que permita aprehender teóricamente una *Gliederung* compleja y articulada, y no un extraño “dispositivo dialéctico” que transformara mágicamente las categorías mediante la contradicción a la manera del Diamat. Respecto de este presunto problema del capítulo 22, a nosotros sí nos parecen cristalinas formulaciones como ésta: “La relación de intercambio entre capitalista y trabajador se vuelve pues una apariencia sólo perteneciente a la circulación, mera forma ajena al contenido y que lo mistifica”. (MEW 23, p. 609). Efectivamente, creemos que son claras a la luz de lo explicado sobre el método dialéctico (sección I, capítulo 3) y la asunción de Marx de las categorías hegelianas de fenómeno y apariencia. Naturalmente, esto requiere una ocupación intensiva con la filosofía de Hegel, lo que nadie puede pretender que sea tarea *fácil*.

Hegel prosigue el análisis de los momentos de fenómeno y esencia, ahora para mostrar su fundamento común y preparar el tránsito a la siguiente categoría. Lo exponemos antes de continuar con la correspondencia en Marx. Hay que recordar que el fenómeno sólo puede ser pensado en relación con el concepto de esencia. “Al mundo del fenómeno se contrapone el mundo reflejado en sí, el *mundo que existe en sí*”¹¹⁰⁸. Decir “fenómeno” es apuntar a algo de lo cual es fenómeno, a un fundamento: fenómeno es para Hegel “ser-puesto junto con su fundamento”¹¹⁰⁹. Este fundamento es la “esencia”, y fenómeno es esencia en su exterioridad. Pero la esencia no es un más allá del fenómeno. El fundamento o esencia es el lado negativo del fenómeno, el estar puesto, la identidad, lo que permanece; el fenómeno como manifestación es la inmediatez exterior, el tránsito, el surgir y perecer. Pero ambos sólo tienen lugar por referencia al otro, como tránsito entre ambos. A partir de esta noción de esencia como la determinidad, el contenido esencial, lo que permanece, Hegel explica el surgimiento de “la ley del fenómeno”, que contiene el sostenerse que permanece: el quieto mundo de las leyes, de donde nacía el primer mundo suprasensible. Pero no hay ninguna diferencia en cuando al contenido: Hegel dice explícitamente que fenómeno y ley tienen el mismo contenido. La ley es sólo la inmóvil copia del fenómeno. Si uno pretende atenerse a su diferencia de forma, en el sentido de una filosofía de la reflexión, para postular dos mundos independientes, se haría imposible justificar la relación positiva entre ellos. En verdad, como afirma Maluschke, “[...] se trata sólo de dos aspectos de una y la misma totalidad de mundo. En la unidad inmediata con un lado, está ya presupuesto el otro”¹¹¹⁰. Tenemos aquí la versión del tema del mundo invertido que veíamos en la *Fenomenología*¹¹¹¹. La ley sólo puede subsistir en su superación y su contrario, el fenómeno, y el fenómeno sólo encuentra su determinidad en la ley: se trata de una totalidad de determinidades. En fin, para este intérprete: “[...] de modo que tanto el mundo que aparece como el mundo que es en sí, consideradas como entidades que subsisten respectivamente por sí, se disuelven, y permanecen sólo en su relación mutua. El diagnóstico hegeliano de esta relación de reflexión

¹¹⁰⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 422.

¹¹⁰⁹ Ibid., p. 440.

¹¹¹⁰ Maluschke, G., op. cit., p. 195.

¹¹¹¹ Cfr. El capítulo 3 de la sección IV. La reaparición en la *Ciencia de la lógica* de la temática de la abolición de los dos mundos demuestra hasta qué punto tenemos aquí, en un registro de figuras abstractas, lo que en el registro de las figuras de la conciencia es el final de la disyunción sujeto-objeto. La esencia es, en figura lógica, lo que el entendimiento en las figuras de la experiencia de la conciencia.

procede pues, como en los ejemplos analizados anteriormente, bajo la perspectiva de su fundamento unitario, en el cual se desmorona la oposición”¹¹¹².

Este fundamento unitario, donde se hunde la contraposición entre esencia y fenómeno, es para Hegel la *relación esencial* [*wesentliches Verhältnis*]: “Pero el ser que aparece y el ser esencial están de modo inmediato en relación entre ellos. Así, en tercer lugar, la existencia es *relación esencial*; lo que aparece muestra lo esencial, y éste se halla en su apariencia [...] la compenetración perfecta de ambos constituye la *realidad efectiva* [*Wirklichkeit*]”¹¹¹³. La relación esencial es, pues, la relación que integra tanto al lado del fenómeno como al de la esencia, aunque todavía no es el verdadero tercero entre ambos: para ello hará falta esperar a la realidad efectiva. La relación esencial aparece entonces cuando se disuelve la diferencia entre ambos. Cuando “cada lado tiene en sí su otro”, entonces la ley se convierte en “relación esencial”¹¹¹⁴. Queda una totalidad o universo, donde las dos totalidades de contenido que eran el fenómeno y el mundo esencial han adoptado la forma de su relación: “La relación esencial es el acabamiento de su unidad de forma”¹¹¹⁵, cada uno subsiste sólo por relación al otro. Se define así:

El lado de la relación esencial es una totalidad que, empero, al ser esencial, tiene un opuesto, un más allá de sí misma; es solo fenómeno; su existencia más bien no es la suya, sino la de su otro. Por consiguiente es algo quebrado en sí mismo; pero esta superación suya consiste en que es la unidad de sí mismo y de su otro, y, por ende, un todo, y precisamente por esto tiene una existencia independiente y es reflexión esencial en sí misma.¹¹¹⁶

La relación esencial para Hegel es, pues, la esencia que remite al fenómeno en unidad indisoluble.

¿Cómo recoge Marx este paso ulterior de las categorías de fenómeno y esencia hacia la categoría de relación esencial? Júzguese si Marx no sigue a Hegel casi al pie de la letra: “Estas expresiones imaginarias, no obstante, surgen de las *relaciones mismas* de producción. Son categorías para las *formas de manifestación de relaciones esenciales* [*Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnissen*]. El hecho de que en su manifestación las cosas a menudo se presentan invertidas, es bastante conocido en todas las ciencias, salvo en

¹¹¹² Maluschke, G., op. cit., p. 196.

¹¹¹³ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit.p. 422.

¹¹¹⁴ Ibid., p. 450.

¹¹¹⁵ Ibid., p. 451.

¹¹¹⁶ Ibid.

la economía política"¹¹¹⁷. Es decir, lo que parecen absurdos o imaginaciones son en verdad formas de manifestación o fenómenos de relaciones esenciales, reales¹¹¹⁸. Podemos advertir que Marx sigue muy de cerca a Hegel al pensar la entidad del fenómeno como lo real, la relación mutua de fenómeno y esencia y su irreductibilidad en el concepto de "relación esencial". Hay que advertir, tan sólo, que Marx, sobre todo en el libro I, utiliza frecuentemente el término "relación efectiva" como sinónimo de "relación esencial", es decir, para referirse al lado esencial de una relación con el fenómeno donde ambas partes forman una totalidad; mientras que en Hegel "realidad efectiva", como veremos, es la unión total de esencia y existencia.

Teniendo este matiz terminológico en mente, podemos ver que la comprensión de fondo es la misma en ambos. Se ve perfectamente en los textos de Marx sobre las formas de mistificación, aquellas "formas de manifestación" o "formas fenoménicas" [*Erscheinungsform*] que hacen invisible la relación efectiva o esencial [*wesentliches-wirkliches Verhältnis*] y muestran justamente su contrario. La relación esencial no existe al margen de su forma fenoménica, y esta forma de manifestación lo es sólo de la relación: ambas están en relación necesaria. En todos los casos, Marx trata de mostrar en qué sentido la forma de manifestación oculta la realidad y la hace aparecer como su contrario o, dicho desde el otro polo, en qué sentido la relación se presenta invertida. Así, en el tratamiento de las tres formas de mistificación, Marx cubre siempre los siguientes aspectos:

Primero, recoge *la esfera de la superficie*: el "mero fenómeno", en el sentido de Hegel, lo que aparece pero que no remite a nada más como a su fundamento, el ser inmediato. Que

¹¹¹⁷ MEW 23, p. 559.

¹¹¹⁸ A pesar de ser una expresión por sí misma absurda, incompleta, invertida, carente de sentido sin referencia a esas relaciones, *no es una mera ilusión*. Marx lo dice claro: estas formas de aparición nacen de estas relaciones mismas. Tienen su origen en esa realidad, son su realidad. Son la forma en que ellas se manifiestan: ellas no existen fuera de esa manifestación. Y éstas no son más que la forma de aparición de aquellas, es decir, no una fantasmagoría, sino la realidad misma manifestada. Marx insiste en ello en la nota al pie que comenta el párrafo anterior: "Declarar estas expresiones meras *licentia poetica* sólo muestra la impotencia del análisis." Proudhon, por ejemplo, decía que "valor del trabajo" tenía que ser una "expresión figurada". A lo cual respondía Marx ya en *Miseria de la filosofía*: "Él ve en la mercancía trabajo, que es una terrible realidad, una mera elipse gramatical. Según esto, la entera sociedad actual, fundada sobre el carácter de mercancía del trabajo, es a partir de ahora una licencia poética, está fundada en una expresión figurada. Si la sociedad quisiera «sanarse de todas las insoportables dolencias» [como dice Proudhon] que ella tiene que sufrir, según esto, digo, bastaría con eliminar las expresiones chocantes, modificar así la lengua; y para este propósito no tendría más que dirigirse a la Academia y exigirle una nueva edición de su diccionario." (MEW 23, p. 559-560, nota 26). Con su ironía habitual, Marx quiere hacer notar que un análisis que se limite a tomar los fenómenos extraños o aparentemente absurdos que se presentan en la sociedad capitalista, tales como que el trabajo tenga un precio, por meras ilusiones, es simple y llanamente fallido.

el trabajo tiene un precio, y este es el salario, es la primera evidencia en el modo de producción capitalista, lo que aparece en la superficie sin más explicación; del mismo modo, que la tierra es una mercancía como cualquier otra, que posee un precio y está en venta, se nos manifiesta con idéntica evidencia¹¹¹⁹. Esto es el “mero fenómeno”, lo que aparece en la esfera de “mera apariencia” que exponíamos a propósito del *Urtext*.

Después, Marx deja ver lo *absurdo o incompleto de dicha superficie* tomada por sí misma o desgajada, desvela que esa esfera no puede subsistir o ser comprendida si no es por relación a otra relación como a su condición de posibilidad: en el caso del salario, hablaba de “sinsentido”, “tautología”, un concepto que “se disuelve” “se ha invertido, transformándose en su contrario”, una “contradicción que se cancela a sí misma” y no puede siquiera ser formulada. En los pasajes sobre la ganancia media, de una representación, derivada y subsidiaria de relaciones esenciales que quedan ocultas, que queda “plenamente confirmada, consolidada y solidificada”. El interés consume la mistificación, estableciéndose el valor mismo como auto-posición, misterioso “sujeto automático” que se pone a sí mismo como alfa y omega del movimiento, “una sustancia en proceso, que se mueve a sí misma”. La renta de la tierra constituye el sumun del absurdo, pues aquí tenemos un valor de uso natural que no sólo posee valor, sino que es fuente valor, y es más, de plusvalor. Se miden, decía Marx, magnitudes inconmensurables la una contra la otra, valor de uso contra valor. Es una expresión tan “irracional” o “aleatoria”, decía Marx, como un logaritmo amarillo o la relación entre un billete de cinco libras y el diámetro de la tierra”¹¹²⁰.

En tercer lugar, ya como fruto del análisis, se proporciona la *exposición de la relación esencial o efectiva* a la que dicha forma ha de ser remitida para ser comprendida. Marx, decíamos, soluciona el enigma que atormentaba a la economía política: la armonización del cambio capital-trabajo con la ley de intercambio de equivalentes. O, respecto de la ganancia,

¹¹¹⁹ Lo mismo cabe decir de la ganancia como resultado de la inversión de una suma de capital, sin referencia alguna a la relación específica capital-trabajo, y de su ulterior partición en ganancia empresarial – interés. Pese a derivar ambos, como no puede ser de otro modo, de la relación trabajo asalariado-capital, esta distinción no es una apreciación meramente subjetiva, sino que reposa en un estado de cosas objetivo, y es que efectivamente el propietario de capital percibe intereses sin intervenir en modo alguno en el proceso de producción, por la mera propiedad de dinero, mientras que el capitalista productor recibe su ganancia a cambio de la inversión; “y esta solidificación y autonomización de ambas partes de la ganancia bruta por la cual se oponen entre sí, como si provinieran de dos fuentes esencialmente independientes, se establece para toda la clase capitalista y para el capital total.” (MEW 25, p. 388).

¹¹²⁰ “Es esta la renta del suelo capitalizada que constituye el precio de venta o el valor del suelo, una categoría que *prima facie* [de entrada] es irracional, exactamente como la de precio del trabajo, dado que la tierra no es producto del trabajo, y por tanto no tiene valor”. (MEW 25, p. 636).

presentaba “el movimiento efectivamente real del dinero prestado como capital” como una operación que yace más allá de las transacciones entre prestamista y deudor, movimientos éstos en los que “la mediación queda borrada, invisible, no comprendida inmediatamente”¹¹²¹. En el caso de la renta del suelo, justo después de describir lo irracional de su naturaleza, añadía: “Por otro lado, aquí, detrás de esta forma irracional, se oculta una relación de producción efectiva”¹¹²², una relación entre el propietario de la tierra y el capitalista arrendatario. En cada caso, Marx, descifra las relaciones reales tras la superficie.

Y, por último y esencial, *demonstración de la necesidad* de que tal relación efectiva o esencial se manifieste de aquella forma. Así, por fin, ganamos el *fenómeno* en su pleno sentido, como una forma de aparición que refiere necesariamente a su relación esencial. Una vez expuesto el mero fenómeno “precio del trabajo” y desvelado el absurdo que ello conlleva, Marx se disponía a mostrar cómo el precio de la fuerza de trabajo se presentaba en su forma “transformada”, como salario. De hecho, éste es justamente el título del capítulo: “*Transformación del valor o el precio de la fuerza de trabajo en salario*”, es decir, necesidad de que lo primero aparezca *como* lo segundo. Así llegamos a la forma de aparición o fenómeno en sentido estricto. En el caso de la ganancia, Marx señala muy explícitamente que la apariencia implicada no nace de una falta de atención o comprensión, sino de las propias relaciones prácticas y materiales, efectivas: “El punto de vista teórico [...] de que todas las partes del capital arrojan ganancia por igual expresa un hecho práctico”¹¹²³. En el caso de la renta de la tierra, Marx analizaba las condiciones generales, objetivas y subjetivas, del plusvalor, y hallaba que el ser la fertilidad del suelo y del trabajo agrícola la condición de posibilidad abstracta y general para todo plustrabajo posible favorecía la mistificación de considerar que el suelo es inmediata y concretamente fuente no ya de plustrabajo en general, sino de plusvalor capitalista -sólo puede ser capitalista- en particular. La aplicación

¹¹²¹ MEW 25, p. 361.

¹¹²² MEW 25, p. 636.

¹¹²³ MEW 25, p. 179. En efecto: sea cual sea la composición orgánica de un capital particular, de hecho, en la realidad, arroja una ganancia proporcional a su magnitud, no a la proporción capital variable que contenga. Desde este punto de vista, el capitalista individual “cree con justeza que su ganancia no emerge solamente del trabajo empleado por él o en su campo. Y esto es totalmente correcto por lo que respecta a su ganancia media. En qué medida esta ganancia esté mediada por la explotación total del trabajo a manos del capital total, este contexto le resulta un absoluto misterio, y tanto más cuando que los propios teóricos burgueses, los economistas políticos, no han podido desvelarlo hasta ahora”. (MEW 25, p. 179-180). Marx no renuncia a señalar que dicha representación tiene verosimilitud, y con buenas razones, para el capitalista, pues se apoya en su práctica inmediata. Ahora bien, también dice en una ocasión. “la cosa se torna más grosera, o se le manifiesta al capitalista, del siguiente modo (...)”, para señalar cómo el punto de vista del capitalista, la práctica espontánea de los agentes de producción sólo capta los fenómenos en su manifestación más burda y superficial, en su aparición invertida.

de la fórmula de la tasa de interés capitalista a todo ingreso o renta regular devolvía un precio imaginario del suelo y consumaba la mistificación de que era fuente de ganancia por sí solo, en su corporeidad natural. En la parte de *Teorías del plusvalor* dedicada a Hodgskin, un ricardiano, encontramos otro ejemplo de que no se trata de una ilusión subjetiva, sino de que, necesariamente, la relación toma tal o cual forma. Marx alaba a Hodgskin por haber atisbado el fenómeno del fetichismo del capital puntualmente, al señalar, dice Marx, que se atribuyen a la cosa, al producto del trabajo, los resultados de una determinada forma social del trabajo, “que la relación se convierte mediante la fantasía en su figura *cósica*”. Lo decisivo viene aquí: “Hodgskin concibe esto como un engaño puramente subjetivo, detrás del cual se esconden el fraude y el interés de las clases explotadoras. No se percata de que esta manera de representarse la cosa nace de la relación misma, en que ésta no se presenta como expresión de aquella, sino a la inversa”¹¹²⁴.

En todos los casos, al mostrar la necesidad de que una relación esencial se ocultara y se manifestara de tal forma invertida, ganamos el concepto de fenómeno y de relación esencial como dos términos en referencia mutua y donde uno sólo existe en la forma del otro, en una “relación interna”, como decía Hegel. Se reconstruye la relación esencial en el sentido de Hegel, como “unidad de sí mismo de su otro”, como “todo” y “existencia independiente”¹¹²⁵.

Recapitemos de nuevo el resultado esencial de los análisis de Marx. La investigación puede comenzar porque lo que aparece no deja ver inmediatamente las condiciones de su aparición: “[...] y toda ciencia sería superflua su la forma de aparición y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente”¹¹²⁶, hace notar Marx como de pasada. La realidad inmediata, pues, no es transparente. La relación se oculta necesariamente, la forma de manifestación no es inmediatamente transparente: el ser no se da en un espacio de visibilidad, hay un desfase entre lo que es y su aparecer¹¹²⁷. Ambos polos del análisis, la forma de manifestación y la relación efectiva, se co-pertenecen y son igualmente esenciales.

¹¹²⁴ MEW 26.3, p. 290.

¹¹²⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op cit., p. 451.

¹¹²⁶ MEW 23, p. 825.

¹¹²⁷ Como decía Marx sobre el salario: la forma de manifestación, los tres chelines, que parecen ser el precio de las doce horas de trabajo, *invisibilizan* la relación efectiva, las seis horas de trabajo no pagado. Marx hablaba de “Todas las representaciones jurídicas tanto del trabajador como del capitalista, todas las mistificaciones del modo de producción capitalista, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar”. Hay una distancia insalvable entre lo que es y su aparecer, pero lo que es no es nada detrás de su aparecer. Las ilusiones, las mistificaciones, tienen su origen en este abismo irreductible entre lo que es y su aparecer.

Creemos poder situar, precisamente aquí, una aportación teórica de Marx esencial respecto a sus predecesores: el mantener ambas caras de la relación siempre bajo su mirada, sin subordinar una a la otra. De este modo logró lo que jamás había logrado ni la economía política ni los teóricos socialistas que le precedieron: dar cuenta de la producción de plusvalor y, *a la vez*, de la ley de intercambio de equivalentes¹¹²⁸. Marx logra explicar la explotación capitalista o producción de plusvalor como *ley*, y más concretamente, como *existencia real* de la ley del valor o ley de intercambio de equivalentes, sin contradecirse, superando con ello el análisis tanto de los economistas burgueses como de los socialistas. Y esto lo consigue, creemos haber mostrado – y para mostrarlo era necesario avanzar, lo que suele ser por desgracia insólito en los estudios sobre Marx, más allá de la así llamada “teoría del valor” del capítulo I de *El capital* – con el precepto teórico inquebrantado de mantener ante la mirada tanto la relación esencial como su forma fenoménica, comprendiendo cómo la una se transforma en la otra porque precisamente no existe más allá o detrás de la otra, y comprendiendo que el olvido de esta dialéctica de relación esencial y forma fenoménica nos haría quedarnos en la superficie inmediata, en la mera apariencia. Este marco y este imperativo teórico, esperamos haberlo mostrado también, es una herencia de la lógica de Hegel. Así lo recoge Marxhausen en una acertadísima formulación de inequívocas resonancias hegelianas: “Cuanto más se acerca la investigación a la *superficie* –lo que, dicho más exactamente, querría significar: cuanto más adecuadamente deriva Marx las formas de la superficie de las relaciones esenciales y con ello *opone a la apariencia sin concepto el fenómeno conocido-*, con más energía debe ocuparse de representaciones totalmente trastocadas: [...]”¹¹²⁹.

Krahl señala la relevancia filosófica que tiene el uso de estos conceptos hegelianos por parte de Marx. Siguiendo en esto a Adorno, el autor subraya, por ejemplo, el carácter negativo de la esencia en Hegel: “Asumir una diferenciación entre esencia y fenómeno significa que yo no recibo las cosas como ellas son, sino que las concibo apuntando hacia

¹¹²⁸ Los primeros, los economistas, se quedaban en la esfera de superficie, el intercambio de equivalentes: anulaban la producción capitalista al asegurar que el capitalista paga el valor del trabajo, es decir, que no se produce plusvalor; o explicaban el beneficio a partir de una desviación del precio respecto del valor, es decir, a partir de alteraciones de la esfera de la circulación, que nunca pueden explicar lo que sistemáticamente acontece en la esfera de la producción. Los segundos, los socialistas, descendían correctamente a la relación real de explotación, pero ya no sabían dar cuenta después de su forma de aparición o fenómeno, por lo que la reducían a un accidente: convertían una estructura económica en un vicio moral, al explicar que el capitalista cometía un robo sistemático de lo que le pertenecía al obrero, anulando así la ley de intercambio de equivalentes.

¹¹²⁹ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‘Kapitals’”, op. cit., p. 219. Cursiva nuestra.

aquello que las fundamenta. [...] La reflexión en que consiste la esencia es lo único que puede atravesar la apariencia de los hechos sociales que parecen adecuarse a una ley natural”¹¹³⁰. Como veíamos con el mundo invertido con Adorno, el pensamiento se toma aquí como negación de los hechos, lo que equivale a la apertura de la posibilidad. Por lo tanto, la apelación a una esencia supone la negación de la inmediatez. El ser es lo inmediato, y eso es apariencia [*Schein*]. El ser como lo inmediato se revela como mera apariencia. Lo inmediato, lo que no está mediado, lo que está sólo dado, es mera apariencia. Lo que hay, lo real, no puede ser pensado como algo meramente dado. Por eso, dice Krahel, Hegel, al pensar el ser como mediado, formula el primer enfoque necesario para “disolver una realidad fetichizada”: “El concepto de esencia de Hegel es la disolución de una realidad puesta socialmente que aparece como conforme a una ley natural”¹¹³¹.

Krahel señala algo más sobre esto: “Detrás de las formas de aparición inmediatas del dinero y de los productos, hay una esencia. Esta esencia es el valor, una abstracción existente”¹¹³². ¿Por qué? Porque la objetividad del valor no se encuentra en ninguna propiedad sensible de las mercancías, no es empíricamente perceptible ni se encuentra entre las propiedades de la cosa. Es la abstracción del valor de uso. Así pues, la manera de pensar la esencia de Marx es como abstracción, más precisamente: como “abstracción real”. Este movimiento es un giro categorial que coloca el análisis de Marx, en diálogo con Hegel, de lleno en el ámbito de la metafísica: “Esto es la formalización del capital, la abstracción del valor de cambio formal de los valores de uso materiales. Lo que Hegel hace aquí es metafísica hecha real. El capital general es la esencia del ser hegeliano”¹¹³³. Un par de valiosos textos de Marx sobre esta abstracción real, del manuscrito inédito de correcciones de 1871-1872 a la primera edición de *El capital* y finalmente no incluidos en la segunda, donde se pone de relieve este concepto: “La objetividad de valor de una mercancía individual, aislada, es invisible, pues es justamente lo contrario del cuerpo visible de la mercancía [...]. Las mercancías vienen al mundo en la forma de *valores de uso* o *cuerpos de mercancía*. Es ésta su simple *forma natural*. Su fantasmal *objetividad de valor*, por el contrario, no es perceptible. En ella, aun es más, se han borrado todos los caracteres por los cuales se diferencial sensiblemente unas mercancías de otras”¹¹³⁴. En una recapitulación sobre la forma general de valor, hace una anotación sobre la “objetividad encerrada en el

¹¹³⁰ Krahel, H.-J., op. cit., p. 141.

¹¹³¹ Ibid., p. 142.

¹¹³² Ibid., p. 142.

¹¹³³ Ibid., p. 144.

¹¹³⁴ MEGA II. 6, p. 7

concepto de valor”. Y dice: “La reducción del producto de trabajo a su ser-valor, a su valor, se realiza mediante la abstracción de su valor de uso [...]. Lo que resta es una objetividad puramente fantástica – objetividad de trabajo abstracto humano, *forma objetivada* de trabajo humano abstracto, o sea trabajo humano, pero en vez de en estado fluido, en estado solidificado”¹¹³⁵. Y:

Como valor, el lino consiste meramente en fuerza de trabajo humana gastada y constituye así una gelatina cristalizada y transparente de trabajo. En la realidad, empero, este cristal es muy opaco.[...] Para fijar el lino como mera expresión cósmica de la fuerza de trabajo humana gastada en su producción, uno debe abstraerse de todo lo que le hace ser efectivamente cosa. La objetividad del trabajo humano sin más, que es él mismo abstracto, sin cualidad ni contenido, es necesariamente una objetividad abstracta, un *ente de razón* [*Gedankending*]. Así, el tejido se vuelve quimera, fantasma [*Hirngespinn*]¹¹³⁶.

Derrida, en su *Espectros de Marx*, dedica un capítulo, “Aparición de lo inaparente: el ‘escamoteo’ fenomenológico”¹¹³⁷, a comprender esta objetividad paradójica, abstracta, que Marx detectó en el seno mismo de lo real¹¹³⁸. Reconstruyendo primero la polémica de Marx con Stirner en *La ideología alemana*, Derrida explica la constitución del “efecto fantasma”. Dicho efecto no consistiría, como se produce ya en el idealismo de corte hegeliano, en una espiritualización, la autonomización del espíritu, del pensamiento. El fantasma sólo ocurre cuando a este pensamiento autonomizado se sobreviene una dimensión suplementaria, un nuevo simulacro: un cuerpo: “Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir-espectro del espíritu sin, al menos, una apariencia de carne, en un espacio de visibilidad invisible, como un des-aparecer de una aparición. Para que haya fantasma, es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca”¹¹³⁹. Fantasma hay, pues, cuando se da cuerpo al pensamiento desgajado de su substrato, pero no el cuerpo del que fue arrancado, sino encarnándolo en otro cuerpo, otro cuerpo sin consistencia, dice Derrida, “protético”.

¹¹³⁵ Ibid., p. 32.

¹¹³⁶ Ibid., p. 12.

¹¹³⁷ Derrida, J., *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 143-196, una soberbia lectura del apartado sobre el fetiche de la mercancía.

¹¹³⁸ Al hilo de este concepto de abstracción real, Wallat propone recuperar un sentido no antropológico ni metafísico-esencial de “alienación”: en este abstracto-general existente, la dimensión social del hombre se pone fuera de sí y se produce una objetividad supraindividual que, al final, demanda dominio sobre los sujetos reales. Cfr. La reseña a la obra de Grigat *Fetisch und Freiheit* “Der Fetisch - die marxsche Theorie verrückter Verhältnisse”, online: http://www.ca-ira.net/verlag/rezensionen/grigat-fetisch.freiheit_rez-wallat.html.

¹¹³⁹ Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 144.

Aquí enlazamos ya con el tema del fetichismo de la mercancía. Hay que pensar la teoría de la ideología en Marx, dice Derrida, en todo caso, no como proceso de espiritualización, de autonomización de la realidad espiritual, que habría de ser restituida a su fundamento; sino más bien, al contrario, como “una ley paradójica de la incorporación: tanto lo ideológico como, *mutatis mutandis*, el fetiche sería el cuerpo dado o, mejor, prestado, de prestado, la encarnación segunda conferida a una idealización inicial, [...]”¹¹⁴⁰. El cuerpo resultante es, paradoja, no-físico, no es invisible, pero tampoco perceptible del todo sensiblemente: “Sensible-suprasensible”, decía Marx sobre la mercancía –la expresión, por cierto, es casi literal de Hegel¹¹⁴¹-. Este carácter fantasmal es irreductible, y no puede derivarse a partir de una psicología de la imaginación o de un psicoanálisis de lo imaginario. Es una cierta invisibilidad, y percibir el carácter de fantasma de, por ejemplo, la mercancía, requiere ver justamente lo que no se ve¹¹⁴². Si no se reconoce esto, entonces la mercancía, por ejemplo la mesa, sigue siendo lo que es, un valor de uso, algo trivial que parece comprenderse por sí misma. Marx declara que no es tan simple, que la mercancía es muy complicada, enrevesada, con sutilezas metafísicas y teológicas: hay que ver en ella un cuerpo sin cuerpo, una invisibilidad visible¹¹⁴³. No puede pensarse esto, sostiene Derrida, sin el esquema de fantasma: “La mercancía es una ‘cosa’ sin fenómeno, una cosa fugaz que sobrepasa a los sentidos (es invisible, intangible, inaudible e inodora); pero semejante transparencia no es del todo espiritual, conserva ese cuerpo sin cuerpo [...]”¹¹⁴⁴. Veamos el fragmento de la mesa que ya mencionamos en II. 1:

La forma de la madera, por ejemplo, es modificada cuando se hace con ella una mesa.

No por eso deja de ser la mesa menos de madera, cosa sensible ordinaria. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transforma en una cosa sensible suprasensible. No sólo se

¹¹⁴⁰ Ibid.

¹¹⁴¹ Esta fórmula “sensible suprasensible” recuerda casi literalmente, señala Derrida, a la definición de tiempo en la Enciclopedia: “Al igual que el espacio, el tiempo es una pura forma de la sensibilidad o del acto de intuición, lo sensible no sensible [*das unsinnliche Sinnliche*]” (Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, traducción de R. Valls Plana, 2008, p. 316).

¹¹⁴² “El defecto, el fallo de la primera vista es no percibir lo invisible” (Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 168). Althusser señalaba exactamente lo mismo a propósito del gesto propio de Marx frente a los economistas: estos no verían justamente lo que se les escapaba; y no se trataba de ver una cosa nueva, sino de hacerles ver la invisibilidad que no veían.

¹¹⁴³ Pero Derrida introduce una pregunta muy pertinente. Marx concede un origen al fantasma: aparece cuando la mesa “entre en escena” como mercancía, es decir, como valor. Pero entonces, el valor de uso, ¿quedaba intacto? ¿Estaba libre de todo residuo espectral, era su objetividad completamente transparente? ¿De dónde obtenemos esta certeza incuestionada sobre un valor de uso puro y libre? ¿Qué seguridad tenemos de que proceda establecer este corte radical entre valor de uso y valor de cambio? Ibid., p. 179. Volveremos sobre esto.

¹¹⁴⁴ Ibid., op. cit., p. 169.

mantiene en pie con los pies en el suelo, sino que se coloca sobre su cabeza, de cara a todas las demás mercancías, y saca de su cabecita de madera toda una serie de quimeras de forma más sorprendente que si, sin preguntarle a nadie, se pusiera de pronto a bailar a su aire¹¹⁴⁵.

Para quien sepa de filosofía, y de griego, dice Derrida, esto significa poner sobre la mesa un “devenir-inmaterial de la materia”. La madera, la materia por excelencia, se ha vuelto animada, autómata, baila, se mueve, tiene en sí el principio de movimiento. No podemos omitir las resonancias que esto tiene si se piensa en, precisamente, Aristóteles, *Física B 1*, donde se delimita la *physis* de la *techne* y la materia de la forma. Aquí, la madera que crece ya no produce su *physis*, un árbol, sino la mesa, la *techne*. Impugnación imposible de Antifonte, que, precisamente, basaba su argumento de que la *physis* es materia en el hecho de que si se planta madera nace un árbol, no una cama; pero, en cambio, en la mercancía hay una vitalidad natural y artificial a la vez, un artefacto que tiene en sí un principio de movimiento, y no como madera, sino precisamente como artefacto: “[...] el espíritu, el alma o la vida que la animan siguen prisioneros de la opaca y pesada coseidad de la *hylé*, del espesor inerte de su leñoso cuerpo, y la autonomía ya no es más que la máscara del automatismo”¹¹⁴⁶. Desplome absoluto de todas las distinciones ontológicas desde Grecia. En esta materialidad misteriosa, la mercancía refleja el valor de todas las demás mercancías: es un espejo, sí, pero no refleja la imagen que se espera, los hombres no pueden reconocer ahí su carácter social. Los fantasmas, señala Derrida, carecen de imagen especular. La mercancía fantasma transforma a los hombres en fantasmas, al impedirles reconocerse, reconocer su propia actividad social, en el reflejo de su objetividad¹¹⁴⁷. Derrida postula como cuestión a pensar, desde aquí, “La fantasmaticidad fetichista en general y su lugar en *El capital*”: recordemos que Marx define la objetividad del valor como una “objetividad

¹¹⁴⁵ MEW 23, p. 85. P. Scaron traduce “sensorialmente suprasensible”, cuando Marx dice: *sinnlich übersinnlich*. Mediante la interpretación como adverbio, el traductor elige paliar la violencia de yuxtaposición literal de dos adjetivos opuestos, pero esta violencia es todo menos un descuido de Marx; por el contrario, como indica acertadamente Derrida, obedece a una intención bien precisa: “Lo que sobrepasa a los sentidos pasa de nuevo ante nosotros en la silueta de un cuerpo sensible del que, sin embargo, carece, o que permanece inaccesible para nosotros. Marx no dice sensible e insensible, sensible *pero* insensible, sino que dice: sensible insensible, sensiblemente suprasensible. La trascendencia, el movimiento en *supra*, el paso (no) más allá (*über*) se torna sensible en el exceso mismo. Torna sensible lo insensible”. (Ibid., p. 170)

¹¹⁴⁶ Ibid., p. 173.

¹¹⁴⁷ La mercancía, decía Marx, refleja [*zurückspiegelt*] la actividad de los hombres como caracteres objetivos [*gegenständliche*].

fantasmal”¹¹⁴⁸, “fantástica” o “propiedad sobrenatural”¹¹⁴⁹, un fantasma que “cristaliza” en el cuerpo “sólido” de la mercancía.

Žižek ha recogido este testigo de Derrida. Brevemente:

De modo que no se trata solo de que Hollywood escenifique una apariencia de la vida carente del peso y la inercia de la materialidad. En la sociedad consumista tardo-capitalista, la ‘vida social real’ adquiere de algún modo la consistencia de un fraude escenificado, [...]. De nuevo, la verdad última del universo capitalista utilitarista y desespiritualizado es la desmaterialización de la propia ‘vida real’, su inversión en un espectáculo espectral¹¹⁵⁰.

Žižek diagnostica esta irrealidad de la vida cotidiana a partir de numerosos fenómenos como el cine, la televisión, pero el fundamento de todo ello podemos decir que se encuentra en la cualidad abstracta y “fantasmal” de la totalidad de la vida social: la apariencia, el fetichismo. Es el tema que trabaja en el capítulo dedicado a Marx en *El sublime objeto de la ideología*, “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”. Allí afirma que el estudio marxista de la objetividad de la mercancía nos permite comprender teóricamente una serie de fenómenos no sólo pertenecientes a la economía política, sino a toda la realidad. Fue Sohn-Rethel, discípulo de Adorno, señala Žižek, quien subrayó este alcance universal de la forma mercancía, con su concepto de “abstracción real”; si bien habría que señalar, en justicia, que Adorno había expuesto ya con todo rigor este concepto de abstracción real, y que el término, de hecho, fue utilizado por primera vez por G. Simmel en su *Filosofía del dinero* de 1900¹¹⁵¹. Pero la versión de Sohn-Rethel, a través de su recepción en los años 70 por la “nueva lectura de Marx”, a través de Helmut Reichelt y Backhaus, es la más conocida

¹¹⁴⁸ MEW 23, p. 52.

¹¹⁴⁹ MEW 23, p. 71.

¹¹⁵⁰ Žižek, S., *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, Madrid, 2008, p. 17.

¹¹⁵¹ Simmel, G., *Filosofía del dinero*, Capitán Swing, Madrid, 2013. Cfr. para el uso del concepto en Adorno: Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, op. cit., p. 151 y ss. Se trataría en la dialéctica hegeliana, dice Adorno, de construir una unidad pero en el momento de la contradicción, de la desunión. El principio que consolida el mundo como una unidad, como una totalidad socializada, homogénea, es precisamente el mismo que desune y genera la máxima contradicción y escisión: el principio de cambio, intercambio de equivalentes. Contra la objeción de que la dialéctica es un chaleco de fuerza de logicismo frente a la viveza de la realidad, Adorno responde que Hegel tan sólo desarrolla una lógica de la objetividad, de la cosa misma. Y la cosa misma es que la realidad social está ya travesada por un componente conceptual: el intercambio. En efecto, en el intercambio “prescindo de los momentos específico de los objetos a ser cambiados, llevándolos a una forma abstracta, común para ellos –la ‘forma de equivalente’ de la llamó– a través de la cual en cierto modo se vuelven conmensurables unos con otros”. Lo real mismo en su proceso social está determinado por este algo conceptual: de ahí que sea una abstracción, pero real (Ibid., p. 156). Reichelt recoge esta versión adorniana del tema de la abstracción real en Marx: Reichelt, H., *Neue Marx-Lektüre*, op. cit., cap. 1.

actualmente¹¹⁵². Para Sohn-Rethel, antes de que el pensamiento científico y su aparato de categorías, tal y como se despliega, por ejemplo, en la física newtoniana o es sistematizado en el análisis trascendental del Kant, alcanzara el pensamiento abstracto, la idea de una determinación puramente cuantitativa, la abstracción estaba ya presente en la efectividad social: en el intercambio. La cantidad pura, *sine qua non* de la moderna ciencia de la naturaleza, existía ya efectivamente en la forma universal de equivalente, donde, como ya vimos en I. 1, se abstrae el carácter cualitativo, sensible y particular de la cosa para adquirir la forma de intercambiabilidad universal, de una mera cantidad de valor, sustancia universal. No existía, por supuesto, como propiedad real, física, de la mercancía; sino como un “postulado”, un cierto “como si”: en el intercambio, la mercancía funciona “como si” no estuviera cualitativamente determinada, “como si” estuviera excluida el ciclo natural de corrupción y generación¹¹⁵³. Esta abstracción no es un proceso mental, es irreductiblemente externa: “La esencia de la abstracción de la mercancía, sin embargo, es que no está inducida por el pensamiento; no se origina en las mentes de los hombres sino en sus acciones [...]. Es de carácter puramente social, emergiendo de una esfera espacio-temporal de interrelaciones humanas”¹¹⁵⁴. En acertada fórmula: “No es pensamiento, pero tiene la forma de pensamiento”. Hablamos aquí de una forma del pensamiento previa y externa al pensamiento, de “la forma del pensamiento cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento”¹¹⁵⁵. Una realidad sensible *como si* fuera no sensible.

También en “El espectro de la ideología” se ocupa Žižek de esta “elusiva materialidad” que pone en cuestión las oposiciones ontológicas clásicas, refiriéndose al libro de Derrida¹¹⁵⁶. Esto es el núcleo preideológico de lo real: que no hay realidad sin el espectro, que la apariencia es un aspecto de lo real. Ya nos referimos a la explicación lacaniana que da Žižek de esta cuestión: el espectro es el X irrepresentable, lo Real sobre cuya exclusión se funda la realidad. Esto Real retorna bajo la forma de apariencias o apariciones espectrales, que se malentienden como ilusiones, epifenómenos, superestructuras o mera ideología. El concepto de ideología, señaló ya Balibar, tiene la función de llenar ese hueco en la teoría de Marx,

¹¹⁵² Jäger, M., “Die ‘extramentale’ Bedeutungsentstehung’. Beilage zu Sohn-Rethel”, online: <http://www.freitag.de/autoren/michael-jaeger/die-extramentale-bedeutungsentstehung-beilage-zu-sohn-rethel>, 27-12-2010. La aparición clásica del concepto es en Sohn-Rethel, A., *Intellectual and manual labour*, op. cit.

¹¹⁵³ Es como si el dinero consistiera “en una sustancia inmutable, una sustancia sobre la que el tiempo no tiene poder, y que está en contraposición antitética con cualquier materia que se encuentre en la naturaleza”. (Ibid., p. 59).

¹¹⁵⁴ Ibid., p. 20.

¹¹⁵⁵ Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 44.

¹¹⁵⁶ Žižek, S., “El espectro de la ideología” op. cit., pp. 31-42.

para cerrar la teoría en una explicación coherente y total de una realidad que excluye algo, que no se deja aprehender, que se construye por exclusión de algo no simbolizable. Pero entonces la ideología no es un conjunto de ilusiones o representaciones mentales falsas¹¹⁵⁷:

De un modo parecido, encontramos el límite inherente de la realidad social, lo que debe ser excluido para que emerja el campo coherente de la realidad, precisamente bajo el aspecto de la problemática de la ideología, de una ‘superestructura’, de algo que parece ser un mero epifenómeno, un reflejo, de la vida social ‘verdadera’. Aquí nos enfrentamos a la topología paradójica en la que la superficie (la ‘mera ideología’) se vincula directamente a –ocupa el lugar de, representa- lo que es ‘más profundo que la profundidad misma’, más real que la realidad misma¹¹⁵⁸.

1. 2. 3. Realidad efectiva.

En *tercer lugar*, Marx recoge de Hegel el concepto de “realidad efectiva”. Krahel aclara, correctamente, que los idealistas no pretendían negar la realidad material del mundo exterior, sino justamente aprehender y dar cuenta de esta realidad, y, en ello, sostenían que sólo accedemos a la particularidad y multiplicidad empíricas, a la totalidad real, mediante categorías y conceptos. Marx, como vimos en el capítulo I. 1, no disputa lo más mínimo este punto. Bien al contrario, es una de sus más claras herencias hegelianas; en la “Introducción” del 57, deja atrás el empirismo y positivismo de su juventud para asumir la mediación del concepto como constitutiva de lo real¹¹⁵⁹. Fichte y Hegel, continúa Krahel, son herederos de la teoría kantiana del fenómeno, puesto que, en Kant, el fenómeno no es mera apariencia, sino lo real mismo. Pero: “Fichte y Hegel van más lejos y dicen: también el fenómeno es irreal, la apariencia que se sabe como apariencia, eso es lo real”¹¹⁶⁰. Esta realidad, mediada con una estructura categorial, es la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. El fundamento unitario al que se refería Maluschke, donde se hunde la contraposición entre esencia y fenómeno, es la realidad efectiva.

¹¹⁵⁷ Balibar, E., “Politics and truth”, citado en *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁵⁸ Žižek, S., “El espectro de la ideología”, *op. cit.*, pp. 41- 42.

¹¹⁵⁹ En este punto, Krahel simplifica puerilmente y afirma que para Marx la mediación categorial se traduce sólo en “fantasías, abstracciones, ficciones...” que “bloquean” el despliegue del hombre concreto (*Ibid.*, p. 149). Este panorama, si acaso de aplicación a algunos textos de juventud de Marx queda enteramente modificado a partir de los años 50, como hemos demostrado profusamente

¹¹⁶⁰ *Ibid.*

Veamos para Hegel. “Realidad efectiva” se define así en *La ciencia de la lógica*: “La realidad efectiva es la unidad de la esencia y de la existencia; en ella, la esencia sin figura y el fenómeno sin contenido, o el permanecer sin determinación y la multiplicidad sin consistencia, tienen su verdad”¹¹⁶¹. También la esencia que es una con su fenómeno. La existencia era inmediatez sin tener todavía forma; cuando se determina y toma forma, es fenómeno, que, mediante la reflexión, se transforma en los dos mundos, dos totalidades de contenido, que se determinan cada una por reflejarse en sí misma y en el otra. La relación esencial presentaba su relación de forma: hacia el final de la relación esencial, Hegel mostraba que la determinación de su diferencia quedaba superada y resultaba una identidad de forma, con ello una totalidad absoluta. Esta unidad de lo interior y lo exterior, de esencia y existencia, es la realidad efectiva¹¹⁶². Es ya la forma de aparición del Absoluto. El Absoluto como realidad efectiva es “forma absoluta”, pero no como identidad de momentos que son meras determinidades, sino de momentos que son cada uno ya en sí mismos la totalidad y, con ello, el contenido completo del todo. La determinidad en general es ahora apariencia, una diferencia que se desvanece¹¹⁶³. Las determinaciones de la reflexión –esencia, existencia, mundo en sí...– se le aparecían al representar como un ser en sí, que subsistía por sí: el Absoluto es el fundamento donde éstas desaparecen como determinaciones aisladas. Pero como, a la vez, contiene todas las formas, es forma absoluta, la diferencia de contenido se mantiene en él. Conserva las determinaciones, las elimina como determinaciones aisladas. Es lo que señalaba Marx en su fragmento sobre la lógica de la esencia: el contenido, la multiplicidad, no queda absorbido en la noche “donde todos los gatos son pardos”, sino integrado en la totalidad pero como contenido.

Veamos el concepto de realidad efectiva en Marx con un par de citas del libro III de *El capital*. Marx explicaba como el valor de la mercancía (c+v+p) aparece necesariamente para

¹¹⁶¹ Hegel, G. W. F., *La ciencia de la lógica*, op. cit., p. 187, traducción ligeramente modificada.

¹¹⁶² En el concepto de realidad efectiva, señala K. J. Schmidt, donde la esencia efectúa un movimiento hacia fuera, se unifica la esencia con el ser, pero no siendo este ser ya el ser de la lógica del ser, sino el ser que mienta la esfera exterior que justo ha ganado la esencia. “Mientras que la lógica del ser contempla el ser sin reflexión, sin forma o sin fundamento, la lógica de la esencia despliega un ser más y más atravesado por la esencia, que alcanza un punto de culminación en lo exterior que es idéntico con su interior. [...] Con la identidad de lo interior y lo exterior tenemos un ser atravesado por la forma o la reflexión, un ser en el cual la esencia, expuesta adecuadamente como forma o interior, se muestra y se revela. Mediante la identidad entre interior y exterior se expone la realidad efectiva en su auténtico significado”. Schmidt, J. K., op. cit., pp. 178-179.

¹¹⁶³ “Por el hecho de que, en lo Absoluto, la forma es sólo la identidad simple consigo misma, el Absoluto no se *determina*; pues la determinación es una diferencia de forma, que de entrada se hace valer como tal”. (Hegel, G. W. F., *La ciencia de la lógica*, op. cit., pp. 190-191, traducción ligeramente modificada.)

el capitalista como precio de costo ($c+v$): dado que de hecho él no paga la parte del valor de la mercancía correspondiente al plusvalor, el precio de costo de la mercancía “aparece necesariamente para él” como el coste efectivo. Pero la fórmula del precio de coste no es en modo alguno, dice Marx, meramente una rúbrica que aparezca sólo en los libros de cuentas: “La autonomización de esta parte del valor se hace valer continuamente en la práctica de la producción efectiva [*wirklich*] de la mercancía, [...]. La investigación mostrará que el precio de coste, en la economía del capital, adquiere la falsa apariencia [*falscher Schein*] de una categoría de la producción”¹¹⁶⁴. Es decir, la fórmula del precio de coste, a diferencia de la del plusvalor, oculta una parte constituyente real de la formación de la mercancía, de ahí que Marx pueda decir, en cierto sentido que es “falsa”: es falsa como unilateral, si pretende exponer ella misma una categoría de la producción, si pretende ser una categoría científica. Pero, por otra parte, es una apariencia necesaria porque es la forma en la que se manifiesta en la práctica el coste de la mercancía. Un poco más adelante, refiriéndose a esto mismo, dice: “Este estado de cosas efectivo [*wirklich*], sin embargo, aparece necesariamente de modo invertido desde el punto de vista de la producción capitalista”¹¹⁶⁵.

Es aquí cuando Marx introduce una de las expresiones más precisas y claras de la cuestión de la realidad efectiva. Tenemos la fórmula de la tasa de plusvalor, p/v , y la tasa de ganancia, $p/c+v$.

Cuando se conoce la tasa de plusvalor y está dada su magnitud, la tasa de ganancia no expresa otra cosa que lo que de hecho es, otra medida del plusvalor, su medida referida al valor del capital total, en vez de a la parte del capital de la cual nace directamente, mediante su intercambio con el trabajo. Pero en la realidad efectiva (esto es, en el mundo de los fenómenos) [*in der Wirklichkeit, (d. h. in der Erscheinungswelt)*] la cosa se presenta invertida¹¹⁶⁶.

Reparemos en el planteamiento del asunto. Marx señala una diferencia entre “lo que es de hecho”, que es lo recogido por la tasa de plusvalor –la relación entre el capital variable y el plusvalor–, y algo “invertido”, trastocado, derivado, lo recogido por la tasa de ganancia –que oculta la vinculación del plusvalor con el capital variable como su origen y lo refiere a la totalidad del capital desembolsado, sin distinción–. Pero, éste es el punto absolutamente crucial: esta diferencia entre “lo que es de hecho” y “lo invertido” *no es la diferencia entre lo que es en verdad y con pleno derecho y una mera apariencia, ilusión o epifenómeno*. Porque,

¹¹⁶⁴ MEW 25, pp. 34-37

¹¹⁶⁵ MEW 25, p. 41.

¹¹⁶⁶ MEEW 25, p. 57.

esto invertido, ¿dónde tiene lugar? Esperaríamos que dijera Marx: en el mundo de la ilusión, de la apariencia, del no-ser. Pero no, dice: “en la realidad efectiva, es decir, en el mundo de los fenómenos.” Es decir, aunque la realidad se presente invertida, trastocada, no transparente, no inmediatamente accesible a nuestro conocimiento, *no por ello se postula una realidad más originaria, verdaderamente existente, por relación a la cual la primera sería “mera apariencia”*. No: la única realidad, la “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*], es la de los fenómenos. Lo invertido es lo real: el fenómeno. Un fenómeno que no es transparente, que no muestra inmediatamente las condiciones de su aparición. Se trata de no de reducir el peso ontológico del fenómeno degradándolo a un mero apéndice, un velo o ilusión de lo verdaderamente ente, como rezaba la definición heideggeriana de metafísica en V.1, sino de desentrañar la estructura de la única y verdadera “realidad”, la “realidad efectiva”, que no es sino el mismo fenómeno con todas sus determinaciones.

En el capítulo 5, hablando de la nueva economía, racionalización y optimización de la productividad del capital constante que exige su utilización masiva, Marx señala cómo aquí la apariencia cosificada es extrema: esta economía del capital constante parece una condición completamente ajena al trabajador, a pesar de que nace de la misma combinación social del trabajo. Este modo de representación es tanto menos extraño cuanto que corresponde a la apariencia de los hechos [*Schein der Tatsachen*], y cuanto que la relación del capital, de hecho [*in der Tat*], esconde la conexión interna [*den innern Zusammenhang*] en la completa indiferencia, exterioridad y alienación en las cuales coloca al trabajador frente a las condiciones de realización de su propio trabajo¹¹⁶⁷. La apariencia no se opone a los hechos, a lo fáctico, a la realidad efectiva: es parte de ella.

Un último ejemplo: Marx dice que el plusvalor adquiere la “apariencia” [*Schein*] de nacer de la circulación, dado que en la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] depende de la competencia y de las relaciones de mercado si éste plusvalor se realiza y hasta qué grado.¹¹⁶⁸ Hay falsa apariencia cuando se toma un momento de lo real como determinación aislada. La realidad efectiva incluye las relaciones efectivas, pero también las formas de aparición. Por ejemplo, el precio de coste es, como determinación, también real, pero no lo es tomando

¹¹⁶⁷ MEW 25, p. 95.

¹¹⁶⁸ MEW 25, p. 53.

aisladamente de sus condiciones y relaciones. Es una apariencia que corresponde y es parte intrínseca de lo la realidad efectiva¹¹⁶⁹.

¿Cómo podemos, entonces, resumir la correspondencia entre las categorías lógicas de la doctrina de la esencia de Hegel y la crítica de la economía política de Marx? La apariencia de Hegel correspondería a la “apariencia objetiva” del fetichismo en Marx; el par fenómeno/esencia correspondería a la dialéctica entre forma de aparición y relación esencial o efectiva que se ilustra en la mistificación, con la forma espectral de objetividad que toma la esencia en Marx o abstracción real, este peculiar ser moderno que tiene un modo de ser fantasmal; finalmente, la realidad efectiva de Hegel corresponde a la realidad efectiva de Marx pensada como mundo de fenómenos con su fundamento. Pero para comprender plenamente el concepto de realidad efectiva en Marx, se requiere plantear la idea de materialismo en Marx. Veremos en el siguiente capítulo cómo recupera Marx, con su idea de método materialista y su comprensión de lo real, la idea de realidad efectiva de Hegel.

Advertimos, por último, algo muy necesario, aunque quizás se haya ya intuido: esta división tiene algo de rígida y artificial. Si bien el tema de la apariencia objetiva emerge en el fetichismo, Marx también dice que las formas de plusvalor que componen la mistificación están “cosificadas” en el sentido de que se ha perdido la relación a su fundamento vivo, el trabajo; del mismo modo, la dialéctica entre forma de aparición y relación esencial y su correspondiente tipo de objetividad fantasmal o abstracción real, que aparecen en la mistificación, como ha mostrado el mismo curso de la exposición, remiten de nuevo al fetichismo. Por otra parte, como anunciamos, Marx utiliza “apariencia” en un sentido más preciso y técnico como “apariencia objetiva”, pero también habla de “mera apariencia” refiriéndose a la “esfera de circulación” o “superficie”, e, incluso, le da un sentido general para referirse a todas las formas de aparición, de manifestación, todo lo que aparece en tanto que aparece: así, hablamos nosotros de una “teoría de la apariencia” en Marx. ¿De dónde este uso de los términos con límites variables? No podía ser de otro modo si pensamos que, como ocurre con las categorías de Hegel, los tres niveles no son estratos de

¹¹⁶⁹ Hay que advertir que, sin embargo, en el libro III, nunca publicado por Marx, hay una forma de pensar las relaciones entre esencia y fenómeno de modo más oposicional o dualista. Marx tiende a hablar de esencia o constitución interior [*inneres Zusammenhang*] como algo desgajado y enfrentado a apariencia o fenómeno. Por ejemplo: “el plusvalor y la tasa del plusvalor son, relativamente, lo invisible y lo esencial que hay que investigar, mientras que tasa de ganancia y por lo tanto la forma del plusvalor como ganancia se muestran en la superficie de los fenómenos.” (MEW 25, p. 53). La palabra “esencia”, como ya señalamos, apenas aparece en el libro I, y tiende a ser sustituida por “relación efectiva”.

existencia diferentes, sino categorías que van recogiendo aspectos diferentes de la misma realidad. La apariencia no es algo sustantivamente diferente del fenómeno, sino el fenómeno considerado en su inmediatez; el fenómeno no es algo separado de la esencia, sino la esencia apareciendo; la realidad efectiva no es una trans-realidad más profunda que la esencia y el fenómeno, sino éstos en su mutua pertenencia, cuando se descubren como uno referido a sí mismo. Teniendo esto en mente, diríamos que el esquema que acabamos de plantear puede ser válido, tomado con pinzas: a modo de ilustración las correspondencias entre el análisis de Marx y Hegel, pero siempre y cuando se guarde en mente la correspondencia más esencial de todas entre ambos, a saber, la consideración compartida de la “exposición dialéctica” como una elaboración discursiva del orden, estructura y movimiento interno de la cosa misma, y, mediante esta exposición, su crítica.

Capítulo 2. Hacia un materialismo crítico.

El mundo moderno es materialista, pero no inamovible, no se petrifica en su materia. No es fuerte, ni severo, ni sólido, ni implacable; no tiene a un propósito; [...] El materialismo no es como una roca; es, más bien, moldeable como el barro....

G. K. Chesterton

2. 1. Materialismo histórico, materialismo dialéctico. El marxismo tradicional.

Desde el comienzo, la cuestión del “materialismo” ha sido un eje central en los debates marxistas. La tradición marxista consideró a Marx el fundador del “materialismo dialéctico” y del “materialismo histórico”, y las historias de filosofía al uso lo consideran, en

todo caso, el filósofo materialista por excelencia¹¹⁷⁰. Como señala Fernández Liria en su magnífica reconstrucción del problema de la intervención de Marx en el universo hegeliano y su coyuntura histórica, algo debía andar muy mal en la forma en que la tradición recibió el “materialismo” de Marx –y el “idealismo” de Hegel, por descontado- cuando Bakunin pudo llegar a condensar el problema como sigue: “¿Quiénes tienes razón, los idealistas o los materialistas? Una vez planteada así la cuestión, vacilar se hace imposible. Sin duda alguna los idealistas se engañan y sólo los materialistas tienen razón. Sí, los hechos están antes que las ideas”¹¹⁷¹. No faltan los continuadores de este planteamiento. Encontramos, incluso en el mismo Engels, declaraciones parecidas. Dice sobre la obra de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, que fue acogida como nueva biblia del hegelianismo de izquierdas:

Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también de suyo productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser¹¹⁷².

¿Qué ocurre, entonces, con el materialismo? ¿Qué sentido puede tener este término en Marx? Lo primero que hay que constatar es que los textos a los que suele recurrir la tradición para fundamental el presunto materialismo de Marx sorprenden, ciertamente, por su exigüidad. Respecto del materialismo dialéctico, como ya indicamos en la introducción, es

¹¹⁷⁰ Por ejemplo, Valverde, C., *El materialismo dialéctico (el pensamiento de Marx y Engels)*, Espasa Calpe, Madrid, 1979, p. 106 y ss: “Karl Marx ha evolucionado lentamente hasta construir un materialismo economicista, es decir, una explicación de toda la Historia por factores económicos, por la producción y el intercambio, una reducción de la historia humana toda a los hechos materiales de la economía”. Pascal Charbonnat, en su *Historia de las filosofías materialistas*, siguiendo a Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* cuando éste define el idealismo como afirmación del carácter primordial del espíritu respecto de la materia, y el materialismo como lo opuesto -siendo esta, la relación del espíritu con el ser, la “cuestión suprema de toda filosofía”-, afirma que “El problema del ‘elemento primordial’ o de la relación entre el pensamiento y el ser, constituye el punto de escisión entre los idealistas y los materialistas. La concepción de la razón última de la organización de las cosas determina el significado de la palabra ‘materialismo’. Éste no se define, de entrada, por la negación de la sustancia inmaterial, sino por la afirmación de un inmanentismo, es decir, por la capacidad de la naturaleza de engendrarse a sí misma. Es el sentido filosófico que Marx y Engels atribuyen al materialismo”. (Charbonnat, P., *Historia de las filosofías materialistas*, Biblioteca Buridán, Barcelona, 2010, p. 377). En esta obra, como por lo demás en la mayoría de manuales al uso, Marx y Engels son tomados como una sola voz. Cfr. también Díez de la Cortina Montemayor, E., *Qué es el materialismo*, Proyecto Cibernous, 2005: online: <http://0-site.ebrary.com/cisne.sim.ucm.es/lib/universidadcomplutense/docDetail.action?docID=10080723>.

¹¹⁷¹ Citado en Fernández Liria, C., *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998, p. 17.

¹¹⁷² Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, Ricardo Aguilera Editores, Madrid, 1969, p. 23.

una construcción de la tradición marxista a partir de Engels, y ni siquiera se sustenta en la obra de Marx como tal. Respecto del materialismo histórico, los textos donde Marx habría enunciado tal postura son, principalmente, algunos pasajes de la *Ideología alemana*, un par de las *Tesis sobre Feuerbach* y pasajes de los *Manuscritos*, y, ante todo, una página del “Prefacio” a la *Contribución*, comentada hasta la extenuación por la tradición marxista y considerada el acta fundacional del materialismo de Marx. Lo siguiente que tenemos que hacer notar es que ninguno de los términos “materialismo histórico”, ni “materialismo dialéctico”, fueron utilizados por Marx¹¹⁷³.

Como nos ocurría con la cuestión de la ideología, no podemos hacernos cargo, en toda su extensión, de la cuestión del materialismo en la totalidad de la trayectoria teórica de Marx, lo cual requeriría de otra investigación íntegra. Lo que sí podemos hacer, como ya hicimos con aquella cuestión, es mostrar con alguna brevedad por qué, a nuestro juicio, el planteamiento tradicional del materialismo en el marxismo no recoge la problemática propia del Marx maduro, y por qué es necesario remitir el problema al asunto de las formas de apariencia. En este caso, contamos con la ventaja de una definición explícita de “método materialista” en los textos de madurez de Marx.

Detengámonos un momento en los textos aducidos por la tradición como fundadores del materialismo de Marx. Encontramos algunas declaraciones aisladas de Marx sobre el “verdadero materialismo” de Feuerbach en los *Manuscritos económicos filosóficos* y en *La Sagrada Familia*, donde se reclama la restauración, que ocurriría en la historia –en su final-, de los derechos del “mundo terrenal”, donde vive el “hombre real”¹¹⁷⁴. En las *Tesis sobre Feuerbach* se esboza este “verdadero materialismo”, que, al contrario que el viejo materialismo mecanicista, que es pura pasividad, nace de una “actividad práctica” y una “sociedad humana”¹¹⁷⁵.

¹¹⁷³ Como vimos ya en la introducción, el término “Marxismo” aparece por primera vez en 1879 en los escritos de F. Mehring, quien también acuñaría el término “materialismo histórico” en 1893. Este término fue aceptado por Engels en lugar de su denominación “concepción materialista de la historia” debido a la mayor adecuación del primero a la hora de ser traducido a otras lenguas. El término “materialismo dialéctico” fue acuñado por J. Dietzgen en 1887, y su uso se extendió a partir de la sistematización hecha por Plejanov y por Lenin. Cf. Ruiz Sanjuán, “La evolución teórica del marxismo”, op. cit., pp. 145-146.

¹¹⁷⁴ MEW 2, p. 134.

¹¹⁷⁵ Marx, K., “Thesen über Feuerbach (Fassung 1845)”, en: MEW 3, p. 5. Para un resumen de estas posiciones del joven Marx, cfr. la entrada “Materialismus”, de F. O. Wolf, en Labica, G., Bensussan, G., (eds.), *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, edición alemana de W. Fritz Haug, Argument, Berlin,

Aparte de estas referencias marginales, encontramos el primer texto de referencia de un presunto materialismo histórico en *La ideología alemana*, conjunto de manuscritos redactados junto con Engels y, de nuevo, nótese, nunca publicados. En este texto, según confiesa Marx en 1859, se trataba de “ajustar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior”¹¹⁷⁶. Como rememoraba Engels años después, “Este propósito se llevó a cabo bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana”¹¹⁷⁷. Esta filosofía fue el entorno en que tuvo que moverse Marx. Como señalaba también Althusser: “Marx no escogió nacer al pensamiento y pensar en el mundo ideológico que la historia alemana había concentrado en la enseñanza de las universidades. En este mundo creció, en él aprendió a moverse y a vivir, con él tuvo que ‘explicarse’, de él se liberará”¹¹⁷⁸. En estos escritos, donde Marx trata de aclararse para romper con el entorno intelectual en que se vio inserto, se extrae una idea de materialismo, concretamente del capítulo uno, titulado, pero *no por Marx*, sino por sus editores en 1932, “Feuerbach. Oposición idealismo-materialismo”. Podemos resumir el contenido de este capítulo en dos puntos. En primer lugar, algunas indicaciones metodológicas. El término “materialismo” sólo aparece en los epígrafes añadidos por los editores. Lo que sí aparece es una defensa de un método empirista y positivista y un rechazo de la abstracción en el ejercicio de la ciencia de la historia:

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas son constatables, consiguientemente, por la vía puramente empírica¹¹⁷⁹.

La “ciencia real y positiva” comienza donde termina la especulación: en la vida real. La filosofía, a lo sumo, puede adoptar un papel organizador o de compendio de los resultados más generales. Pero “Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos”¹¹⁸⁰. Se describe la conciencia, las representaciones e ideas como producto de los hombres reales, que actúan: “La conciencia jamás puede ser otra

1986, Bd. 5, pp. 854-858. El tomo correspondiente en el nuevo *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, el 9, está planeado para 2015.

¹¹⁷⁶ MEW 13, p. 10.

¹¹⁷⁷ Engels, F., *Ludwig feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Obras filosóficas, FCE, Méjico, 1986, p. 537.

¹¹⁷⁸ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 51.

¹¹⁷⁹ MEW 3, p. 20.

¹¹⁸⁰ MEW 3, p. 27.

que el ser consciente”, se dice. Las “condensaciones nebulosas” en el cerebro de los hombres son sublimaciones del proceso material de vida. Así, la moral, la religión o la metafísica pierden su apariencia de sustantividad¹¹⁸¹.

Además de esto, encontramos algunas consideraciones generales del contenido de la historia como ciencia: los modos de producción, la familia, la división del trabajo, las condiciones materiales del hombre, las clases sociales. En ninguna de las dos ocasiones en que se recapitula “la concepción de la historia” aquí presentada se añade el adjetivo “materialista”, aunque, es cierto, se demarca esta concepción de la “idealista” porque “[...] no explica la práctica partiendo de la idea, sino explica las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, [...]”¹¹⁸². Serían Mehring y Engels quienes acuñarían el término “materialismo histórico”, como dijimos, para popularizar el pensamiento de Marx.

De entre los textos de madurez, el único testimonio del materialismo histórico de Marx recogido por la tradición marxista es el “Prólogo” a la *Contribución*. Recientemente, siguiendo la tradición anglosajona de marxismo analítico fundada por G. A. Cohen¹¹⁸³, F. Herreros Vázquez ha realizado una reconstrucción del “materialismo histórico” de Marx a partir, básicamente, de este par de páginas del Prologo a la *Contribución*. Empresa audaz, ciertamente, de lograr que la ciencia, “como siempre quiso el propio Marx”, sea una e indivisa, y ello con un “rigor técnico” que se alejaba del marxismo continental de Althusser, Poulantzas o Colletti, declarándose los miembros de esta corriente adeptos al “*Non-Bullshit Marxism*”¹¹⁸⁴. Herreros formula así el contenido del materialismo histórico de Marx: “Las tesis fundamentales del marxismo como teoría de la historia hacen referencia a las relaciones de producción y a las fuerzas productivas: la tesis de la tendencia histórica al desarrollo de las fuerzas productivas y la tesis de la primacía explicativa de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción”¹¹⁸⁵. Todo ello se extrae del Prólogo de la *Contribución*. C. Rendueles, en su prólogo a una selección de textos sobre la cuestión, reconstruye la sistematización que Cohen realizó de este texto de Marx. Este texto relacionaría tres elementos: fuerzas productivas, o recursos utilizados en la interacción humana con fin de obtener sustento; relaciones de producción, o relaciones de poder entre

¹¹⁸¹ MEW 3, p. 26-27.

¹¹⁸² MEW 3, p. 38.

¹¹⁸³ Cohen, G. A., *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

¹¹⁸⁴ Herreros Vázquez, F., *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*, Istmo, Madrid, 2005, p. 10.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

las personas y las fuerzas productivas o recursos, es decir, relaciones de producción y uso de fuerzas de productivas; y superestructura, o aparato jurídico y político que se levante sobre la base económica formada por las fuerzas y las relaciones de producción. Se postularían dos tesis: uno, las fuerzas productivas crecen con el tiempo, y su crecimiento se identifica con el desarrollo tecno-científico; dos, este desarrollo choca, en un momento dado, con las relaciones de producción vigentes y propicia un cambio social¹¹⁸⁶. Como corolario, puede añadirse que este esquema es una forma de reduccionismo económico. Dicho muy claramente por J. B. Fuentes:

La idea del marxismo es en efecto que la historia de la humanidad es la historia e la determinación económico-técnica de la totalidad de la vida social, [...], en Marx, por su parte, se proyecta una idea meramente económica de la culminación de la historia en la medida en que se sostiene una concepción asimismo económica de toda la sociedad histórica previa tanto como la recíproca- con lo cual todo lo que se está haciendo es quedar enteramente preso de la mentalidad económica generada por la propia sociedad histórica moderna.¹¹⁸⁷

Se atribuye así una filosofía de la historia a Marx¹¹⁸⁸ y se cifra su carácter materialista en, precisamente, este reduccionismo:

Y la cuestión es que Marx ha entendido que su explicación 'materialista histórica' de la historia y la sociedad es precisamente 'materialista' en la medida en que consiste en una explicación de la determinación económico-técnica, y por ello de contenido 'material' y de orden 'objetivo' e 'inconsciente', de las formas de la 'conciencia ideológica' que pueblan la 'superestructura'. En este sentido, Marx ha inscrito ciertamente su filosofía dentro de la estirpe de las filosofías de la 'falsa conciencia', o de la 'sospecha sobre la conciencia' [...]¹¹⁸⁹.

¹¹⁸⁶ "En la producción social de su vida, los hombres contraen [...] relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales [...] [y que] forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política. [...] Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] y se abre, así, una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se altera, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella". Rendueles, C., "Introducción", en: Marx, K., *Escritos sobre el materialismo histórico*, op. cit., pp. 14-15.

¹¹⁸⁷ Fuentes, J. B., *Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias*, pp. 15-16, online: <http://eprints.ucm.es/16571/>

¹¹⁸⁸ Lo hace también Arendt en Arendt, H., "El concepto de historia: antiguo y moderno", en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 49-100, p. 80 y ss.

¹¹⁸⁹ Ibid., p. 23.

Así, el materialismo consistiría en reducir los contenidos de la conciencia y la superestructura a su determinación económica.

¿Qué podemos decir acerca de estos textos y su lectura? Para muchos, constituyen la piedra angular del materialismo de Marx y su posición teórica definitiva: “Las postulados fundamentales del *Materialismo histórico*, expuestos en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, permanecerán para siempre como las directrices básicas y dogmáticas del pensamiento materialista de Marx”¹¹⁹⁰. Veamos si es así. Sobre las apariciones del materialismo en los textos de juventud, son referencias demasiado breves como para constituir una posición elaborada. En la *Ideología alemana* sí encontramos algo más de contenido, pese a ser, reiteramos, un manuscrito no publicado que ni siquiera estaba planeado como libro¹¹⁹¹. Respecto de la defensa del empirismo y el positivismo, es un primer cambio de terreno respecto de los jóvenes hegelianos -Feuerbach- y de las propias posiciones mantenidas por Marx en los *Manuscritos* de 1844, ya que se acusa ahora a los primeros de disolver las relaciones reales en las que viven los hombres concretos en meras relaciones de ideas, y se reclama una transformación de aquellas, no de éstas. Se establece un corte claro entre, por un lado, ciencia positiva, y, por otro, filosofía especulativa, cuyas abstracciones tienen un valor meramente organizativo, no epistemológico. Pero Marx y Engels carecen del conocimiento de las determinaciones de forma de la economía política burguesa que les permitieran comprender el contenido de esas relaciones efectivas, lo cual no puede ser, a su pesar, una tarea meramente empírica. En efecto, señala Heinrich, “También los ‘presupuestos constatables empíricamente’ que siempre subrayan Marx y Engels están cargados, en un grado muy alto, teóricamente: Marx y Engels delimitan aquí, por primera vez, el *campo teórico de una nueva ciencia*, un proceso que no es simplemente el resultado de la investigación empírica, sino que, antes de nada, produce el concepto de una empiria determinada”¹¹⁹². La apertura de una nueva región epistemológica no puede darse mediante un registro empírico, sino que, en primer lugar, hay que producir *el concepto* de esa misma región y sus fenómenos. Se juega aquí, señala Heinrich, un nuevo concepto de realidad social que permitiría ulteriormente, sí, desarrollar un programa de investigación empírica. Pero esto acaba de empezar con *La ideología alemana*. Se ha roto ya con el antropologismo, el esencialismo y el individualismo de los primeros escritos de juventud,

¹¹⁹⁰ Valverde, C., op. cit., p. 149.

¹¹⁹¹ Golowina, G., “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’”, en: *Marx-Engels-Jahrbuch 3*, Berlin, 1980, pp. 260-274.

¹¹⁹² Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 146.

pero aún resta desprenderse del empirismo y reconocer la necesidad de la mediación del concepto y de la abstracción. En *Miseria de la filosofía*, se supone que las categorías económicas son sólo la expresión de relaciones de producción sociales; el error de los economistas es hipostasiarlas como algo eterno, cuando estas relaciones son históricas¹¹⁹³. Pero la crítica de Marx sigue consistiendo en oponer lo empírico a lo hipostasiado, y acepta las categorías tal como las recibe de la economía burguesa: se limita a historizarlas.

Y ciertamente, la de *La Ideología alemana* no será la posición definitiva. Ella queda recusada, primero, en la “Introducción” del 57, donde, como mostramos –supra, I. 3- Marx desarrolla una defensa de la necesidad de la mediación del concepto en el conocimiento. Lo que compone la sociedad no son individuos, sino relaciones, y éstas no son constatables empíricamente: se trata de una estructura social que hay que pensar mediante conceptos, y no mediante los comportamientos empíricamente constatables de los individuos, como hace la economía neoclásica¹¹⁹⁴. Tanto más cuanto que esta estructura alberga fenómenos de un peculiar estatuto ontológico, el que ya describimos como “abstracción real”, o “espectro”. La filosofía tradicional diferencia entre individuos existentes empíricamente y la generalidad que existe como pensamiento. Pero, en la sociedad moderna capitalista, tenemos una abstracción que mora en la realidad sensible. Ya no vale reclamar la defensa feuerbachiana de la sensibilidad contra la abstracción hegeliana, como ocurría en *Tesis sobre Feuerbach*: ahora la realidad está compuesta de una abstracción real que sólo se deja aprehender conceptualmente. Esto habría de llevar a la recusación del empirismo ya plena en la “Introducción” del 57¹¹⁹⁵. De aquí que la crítica del joven Marx a Hegel, criticado desde un punto de vista nominalista y empirista por su autonomización de la abstracción, quede también superada: “Ahora es claro para Marx que el conocimiento científico requiere de un *nivel teórico no empírico*, que opera con conceptos que carecen de correlato empírico inmediato, que debe partir de algo abstracto, y que tiene por objeto abstracciones

¹¹⁹³ MEW 3, p. 130.

¹¹⁹⁴ Como señala Heinrich frente a las acusaciones de estructuralismo, objetivismo etc: decir que las relaciones sociales están mediadas por la acción humana y de individuos es banal. La cuestión es si el conjunto social se deja explicar a partir de estas acciones. Recordemos el reproche de Marx a Wagner en uno de sus últimos trabajos, 1879: “ha malcomprendido totalmente su “método *analítico*, que no parte del Hombre, sino del período social económico dado” (MEW 19, p. 371).

¹¹⁹⁵ Nos oponemos categóricamente, pues, a la lectura de Valverde: “Por lo demás, Marx se aleja cada vez más de las categorías de la Economía clásica a las que considera como expresiones teóricas o abstracciones de la situación social, para instaurar un planteamiento nuevo de la Economía y de la Historia, con bases totalmente empíricas. Será lo que intentará realizar en los *Grundrisse* y en *El capital*” (Valverde, C., *op. cit.*, p. 150).

reales”¹¹⁹⁶. Por ello no puede criticarse a Hegel por el uso del concepto y de la abstracción: más bien, se reclaman como su herencia¹¹⁹⁷.

Por lo que respecta de las consideraciones generales sobre contenidos históricos y sus categorías interpretativas, Marx declara claramente en los Prólogos de *El capital* el cambio de terreno: “Lo que me propongo estudiar en este trabajo es el modo de producción capitalista y sus correspondientes relaciones de producción y de tráfico. [...] y es el fin último de este trabajo desvelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna”¹¹⁹⁸. Se trata, pues, *exclusivamente* de la sociedad moderna, de esa sociedad cuya anatomía Hegel explicó como sociedad civil. Respondiendo a un crítico de *El capital* a propósito de la acumulación originaria, Marx lo deja perfectamente claro:

[El crítico] se ve obligado a transformar mi esbozo histórico del surgimiento del capitalismo en Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica de la evolución general que se impone fatídicamente a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentren, para alcanzar finalmente aquella formación económica que asegura el desarrollo más pleno del hombre junto con el mayor incremento de las fuerzas productivas del trabajo social. Pero le pido disculpas a mi crítico. (Pues al mismo tiempo me honra y me avergüenza demasiado). [...] Sucesos de una incuestionable analogía que tienen lugar en un medio histórico diferente conducen a resultados completamente distintos. Si se estudian cada uno de estos desarrollos por sí mismo y después se comparan entre sí, se encontrará fácilmente la clave para este fenómeno, pero eso jamás se conseguirá con la pauta universal de una teoría histórico-filosófica general cuya mayor virtud consiste en ser suprahistórica¹¹⁹⁹.

Se cancela con esto la posibilidad de extender los resultados teóricos de *El capital* a una filosofía de la historia omniabarcante, un sistema que envuelva la historia de toda sociedad humana posible, pasada y futura, como una totalidad, regido por determinadas fuerzas o momentos que posibilitan un conocimiento cerrado de la totalidad de la historia,

¹¹⁹⁶ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 157.

¹¹⁹⁷ Rechazamos por tanto las interpretaciones que pretenden rellenar las vagas y breves referencias del Marx maduro a Hegel con la crítica explícita del joven Marx a éste, como por ejemplo Fulda, H. F., “Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode (im ‘Kapital’ von Marx)”, en: *Hegel Jahrbuch 1974*, Colonia, 1975, pp. 204-210.

¹¹⁹⁸ MEW 23, pp. 12 y 15.

¹¹⁹⁹ Marx, K., “Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*”, en: *Escritos sobre el materialismo histórico*, op. cit., pp. 244-245. Cfr. también el “Proyecto de respuesta a la carta de Vera I. Zasulich”, de 1881, en la cual Marx interviene en el debate del socialismo ruso. Marx atiende a la coyuntura particular de Rusia y se pregunta sobre la posibilidad de un tránsito directo al socialismo a partir de las formas tradicionales de propiedad agraria, esto es, sin pasar por el capitalismo industrial.

que es planteada así como un desarrollo programado hacia un fin¹²⁰⁰. A pesar de ser un estudio de orientación muy tradicional, al menos Carlos Valverde en *El materialismo dialéctico* se preocupa de distinguir dos usos de la dialéctica en la trayectoria de Marx: el joven Marx, hasta 1859, concibe la dialéctica como un proceso temporal y dinámico en el que, por el enfrentamiento de tesis y antítesis según la ley de la negación de la negación y su resultado de síntesis como superación de ambos, crece y se desarrolla la Historia. El Marx maduro, en cambio, “ve la dialéctica como una mutua correlación de las realidades, según la ley de la interpenetración de los contrarios, que no significa necesariamente fusión y desaparición de ellos sino relación esencial y dinámica que da sentido a cada uno y al conjunto”¹²⁰¹. Se delimita un joven Marx filósofo de la historia y uno maduro, pensador de la estructura de la sociedad moderna.

Acerca del reduccionismo, podríamos citar un elenco de textos de los análisis de Marx de los acontecimientos políticos del momento donde pone en juego multitud de causas, factores, estrategias y componentes de la acción política que en modo alguno se dejan reducir a una causalidad puramente económica, factores que van desde, por ejemplo, el carisma moral de un personaje histórico o el poder social de una agrupación religiosa hasta la defensa de la libertad de prensa o la naturaleza jurídica de una constitución¹²⁰². Pero

¹²⁰⁰ Sobre esta noción de filosofía de la historia y su aparición en toda la trayectoria teórica de Marx, cfr. Heinrich, M., “Geschichtsphilosophie bei Marx”, en: Behrens, D.(Ed.), *Geschichtsphilosophie oder Das Begreifen der Historizität*, Ca ira Verlag, Friburgo, 1999, pp.127-139. Ciertamente, en los textos de juventud como los *Manuscritos económico-filosóficos* sí encontramos un enfoque de una filosofía de la historia basada en la pérdida y recuperación de la esencia del hombre mediante el trabajo. Cfr. Albiac, G., *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Madrid, libros Hiperión, 1979, pp. 55-70, y Albiac, G., *Althusser: cuestiones del leninismo*, Madrid, Editorial El sujeto y su destino, 1976, pp. 99-103.

¹²⁰¹ Valverde, C., *op. cit.*, p. 236.

¹²⁰² Por ejemplo, en esta carta a Kugelman sobre la Comuna de París: “Sería evidentemente muy cómodo hacer la historia si uno sólo se comprometiera en la lucha cuando las posibilidades son infaliblemente favorables. Por otra parte, sería de una naturaleza muy mística, si las ‘casualidades’ no jugaran en ella ningún papel”. Como dichas “casualidades” se mencionan el carácter de los jefes, la desmoralización de los obreros o la presencia de los prusianos en París. (Marx, K., “Brief an Kugelman, 17. April 1871”, en: MEW 33, p. 209). Sobre la cuestión de la casualidad en el pensamiento de Marx, cfr. Hoffmann, A., *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, cap. “Accidente/contingencia en el discurso filosófico del s. XIX”, pp. 27-38.

En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, encontramos un análisis jurídico de un problema de Derecho constitucional que bien podría haber realizado un siglo después Carl Schmitt: la tensión, en la Constitución de 1848, entre legalidad y voluntad, entre poder constituyente y constituido, el conflicto de soberanías y la contradicción entre principios parlamentario-representativos y democrático-plebiscitarios. (Marx, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en: MEW 8, pp. 127-128). Cfr. también *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, MEW 7, pp. 9-107 (mal traducido al castellano como “La lucha”, siendo “las luchas”), donde se analizan detalladamente los intereses, estrategias y relación con las diversas instituciones de distintas facciones sociales, definidas no sólo

citemos tan sólo, a título de ejemplo, este texto sobre el arte: “En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también Shakespeare”¹²⁰³. El problema que se plantea aquí es, ni más ni menos, el del *carácter clásico de la obra de arte*: su trascendencia respecto de las condiciones materiales e históricas en las que emerge. Por ejemplo, dice Marx, la épica como género no puede aparecer una vez que la producción artística se ha asentado, esto es, en la Modernidad. El arte griego clásico suponía la mitología y esa visión del mundo como tierra nutricia: no podría tener lugar con locomotoras, telégrafos e industrias. Pero esto es para Marx lo *evidente*, no el verdadero problema que hay que explicar: “Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables”¹²⁰⁴. Es decir, la dificultad consiste en explicar como un producto artístico

por su lugar en el proceso técnico-económico de producción, sino también por sus percepciones, formas de subjetivación o relaciones intersubjetivas. No hay aplicación de principios generales –“el estado es el instrumento de las clases dominantes” etc.–, sino análisis de coyunturas complejas, contradictorias. Una pista de ello la da ya el título, “*Las luchas de clases en Francia*, y no “*La lucha de clases en Francia*”, como ha sido mal traducido al castellano: luchas en plural, múltiples, localizadas, conectadas, y no un antagonismo fundamental, omni-determinante, que subsuma a todos los demás. Pesa la tradición de un marxismo ortodoxo que ahoga la riqueza de los análisis de Marx.

En *La guerra civil en Francia*, Marx describe los mecanismos de organización colectiva en la Comuna de París y la vigencia de los ideales de la Revolución Francesa en “este mundo nuevo en París” frente al “mundo viejo de Versalles”, esa asamblea de legitimistas monárquicos, “vampiros de todos los regímenes difuntos, ávidos de nutrirse de los despojos de la nación [...] caricaturizando la revolución de 1789 con la celebración de sus reuniones de espectros en el Jeu de Peume. Así era esta Asamblea, representación de todo lo muerto en Francia, solo mantenida en una pose aparente de vida por nada más que los sables de los generales de Luis Bonaparte. París, todo verdad, y Versalles, todo mentira, [...]” (Marx, K., *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, en: MEW 17, pp. 313-365).

Marx tiene además análisis de los años de Riego en España, el dominio británico en la India o la historia de la diplomacia en el s. XVIII. Cfr. Lindner, K., “Eurozentrismus bei Marx. Marx-Debatte und Postcolonial Studies im Dialog”, en: Bonefeld, W. y Heinrich, M. (eds.), *Kapital & Kritik. Nach der “neuen” Marx –Lektüre*, en: VSA, Hamburg, 2011, pp. 93-129. Por último, la descripción de la sociedad del futuro, para Fuentes (op. cit.) también caracterizada en Marx con criterios exclusivamente “económico-técnicos”, la hace Marx bajo el lema de “el reino de la libertad”, y se dice de ella explícitamente que “comienza donde termina el trabajo determinado por la penuria y la adecuación a finalidades exteriores; yace entonces, por la naturaleza de la cosa misma, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha” (MEW 25, p. 828).

¹²⁰³ MEW 42, p. 30.

¹²⁰⁴ MEW 42, p. 31.

trasciende las condiciones socio-económicas de su época y alcanza el carácter y la universalidad de un clásico¹²⁰⁵.

Esto como semblanza del materialismo histórico del marxismo tradicional. Tenemos que referirnos también a otra representación habitual en el marxismo ortodoxo del s. XIX y XX, aquella construcción denominada "materialismo dialéctico". Por "materialismo dialéctico" se entiende una visión del mundo que reclamaba para sí una forma científica a la par que una nueva filosofía:

A partir de su teoría del devenir histórico y de las relaciones de producción (el materialismo histórico), Marx y Engels producen una filosofía materialista enteramente nueva. Ésta no se confunde con la concepción materialista de la historia, que tiene por objeto el movimiento de las sociedades humanas. El materialismo dialéctico es una extensión filosófica del trabajo para comprender la sociedad de manera científica. La filosofía marxista no es más que una generalización hecha posible por el descubrimiento de las leyes del desarrollo histórico¹²⁰⁶.

Este materialismo, sin embargo, se inspira en *Engels, no en Marx*¹²⁰⁷. Leemos en su *Dialéctica de la naturaleza*: "Hoy, todos estamos de acuerdo en que la ciencia, cualquiera que ella sea, natural o histórica, tiene necesariamente que partir de los hechos dados y, por tanto, tratándose de ciencias naturales, de las diversas formas objetivas de movimiento de la materia; [...]. Por lo demás, la visión materialista de la naturaleza no significa otra cosa que una simple aprehensión de la naturaleza tal y como ella se da, sin ningún agregado ajeno"¹²⁰⁸. Todo recurso a instancias "espirituales", trátase del "espíritu objetivo" de Hegel o de cualquier otro, se rechazan junto con la referencia a cualquier noción de ser divino, mundano o supraterráneo. La materia, sin ningún añadido, es la única instancia explicativa de todo movimiento.

¹²⁰⁵ Sobre los puntos de vista de Marx sobre el arte, cfr. el maravilloso artículo Fernández Buey, F., "Los gustos y las opiniones de Marx sobre cuestiones literarias y artísticas", op. cit.

¹²⁰⁶ Chardonnat, P., op. cit., p. 380.

¹²⁰⁷ Estamos en rotundo desacuerdo desde un punto de vista metodológico, pues, con la lectura de Jérez Mir: "Además de explicar el marxismo por su origen, en este análisis se sienta la tesis de que el marxismo de Marx y Engels es el marxismo genuino. Es decir, no sólo se niega la existencia de una diferencia fundamental entre un primer Marx y un segundo Marx, [...], sino que, intentando demostrar la continuidad fundamental de su vida, su pensamiento y su obra, se insiste igualmente en la unidad básica e histórica del proyecto biográfico que distingue a Carlos Marx y Federico Engels" (Jérez Mir, R., *Marx y Engels: el marxismo genuino*, Editorial Cincel, Madrid, 1985, p. 31).

¹²⁰⁸ Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, en: *Obras filosóficas*, FCE, México, 1986, p. 310 y ss.

Engels pretendió formular las “leyes” que regían este automovimiento de la materia, leyes que se manifestaban de manera “dialéctica” y aparecían del modo más puro en desarrollos históricos –desde las formas “originarias” del materialismo, comunismo etc., pasando por el idealismo, las clases sociales, hasta el materialismo y el comunismo “científicos”-. Estas leyes de la dialéctica se abstraen de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad y no son otra cosa que “las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento”¹²⁰⁹. Son tres: ley del truíe e la cantidad en cualidad y viceversa, ley de la penetración de los contrarios, y ley de la negación de la negación. Fueron desarrolladas por Hegel de manera idealista, como simples leyes del pensamiento; para Engels, son las leyes del movimiento de la naturaleza y de la historia: “[nos proponemos] demostrar que las leyes dialécticas son otras tantas leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza y cuya vigencia también aplicable por tanto, a la investigación teórica natural”¹²¹⁰. Sobre estas bases el marxismo dogmático construyó el llamado “materialismo dialéctico”, que trata de presentar un sistema cerrado de procesos materiales, naturales e históricos, regidos por leyes dialécticas.

Esta concepción de lo real tenía su traducción al plano epistemológico, donde la dualidad entre lo real y el conocimiento se acentuaba aún más, presuntamente para tratar de demarcarse del idealismo en sus diversas formas –racionalista, empirista y hegeliano– que, de un modo u otro, elevaba la razón a esencia de la realidad. Dice Engels: “La dialéctica llamada objetiva domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza, contradicciones que, en su pugna constante en lo que acaba siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza”¹²¹¹. Sin embargo, la postura epistemológica de Engels no estaba exenta de empirismo, al adoptar una concepción de la verdad como reflejo de lo real. No concedía autonomía alguna a lo simbólico o a la abstracción en los cuales tiene lugar el proceso de conocimiento: “En realidad, ocurre al revés: la dialéctica de la mente es simplemente la imagen refleja de las formas de movimiento del mundo real, así en la naturaleza como en la historia”¹²¹². Lenin trató de construir una postura epistemológica a partir de estos

¹²⁰⁹ Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, op. cit., p. 323.

¹²¹⁰ Ibid.

¹²¹¹ Ibid., p. 443.

¹²¹² Ibid., p. 437.

fundamentos, constituyendo, como señalaba Balibar, el término opuesto a la tradición de Lukács, que colocaba como centro del análisis al fetichismo y la crítica formal de las categorías básicas de la constitución de lo social en forma de mercancía¹²¹³. Lenin elevó la teoría del reflejo a estándar en el marxismo soviético y postuló una idea de conocimiento como “reflejo exacto”, copia, del mundo como unidad material, ignorando con ello la problemática de la inversión necesaria y la abstracción en la sociedad de la forma mercancía¹²¹⁴. Habría que calificar esto, ya vemos, más bien como “engelsismo” que como “marxismo”. Además de esto, veremos inmediatamente a continuación, tras introducir la definición de Marx de “método materialista”, cómo quedaría este presunto “materialismo dialéctico” a ojos de Marx.

2. 2. El materialismo de Marx: ¿un materialismo metafísico? Discusión con Heidegger.

Nos gustaría traer aún otro texto de interpretación sobre el “materialismo” de Marx, en este caso sin embargo no perteneciente a la tradición marxista, si bien comparte algunos de sus presupuestos en la comprensión de Marx. Si se tratara sólo de una polémica interna en el seno del marxismo, la cuestión seguramente no sería de gran importancia para la historia de la filosofía. Pero el problema del materialismo trasciende el ámbito del marxismo. Citemos como ejemplo ilustrativo alguien que nadie cuestionará como un filósofo de entidad, M. Heidegger. En la lectura de Heidegger, Marx es *el último pensador de la metafísica*, un *inversor del platonismo* y un *materialista metafísico*. Citamos su caso porque, una vez despejado el camino de la lectura del marxismo tradicional, aún podemos confrontar nuestra interpretación de Marx con una como la de Heidegger, a fin de dilucidar y explicitar el aspecto filosófico de lo que se juega en qué sea materialismo. Creemos que este punto nos permitirá plantear de forma muy precisa la relación de Marx con la tradición filosófica, con la metafísica, y su aportación a tal tradición con su pensamiento de la apariencia.

2. 2. 1. El concepto de materialismo de Heidegger.

¹²¹³ Balibar, E., “Sobre la dialéctica histórica (Algunas notas críticas de Para leer ‘El capital’)”, op.cit.

¹²¹⁴ En *Materialismo y empirocriticismo*. Para un comentario crítico del materialismo de Lenin, cfr. “Lenin & Co.: Marxistisch-leninistische Widerspiegelungstheorie und sozialdemokratischer Reformismus”, en: Grigat, S., op. cit., pp. 89-100.

Veamos, necesariamente resumiendo mucho. Para Heidegger, es constituyente a la metafísica el establecimiento de una diferencia entre lo verdaderamente ente y lo solo aparentemente ente: es la “*teoría de los dos mundos*”¹²¹⁵. Lo ha señalado J. L. Pardo: es metafísica la ruptura del ser en dos mitades, sean estas dos mitades lo sensible y lo inteligible, los cuerpos y las ideas o los sentidos y el Sentido: “Según esto, por consiguiente, es metafísica toda forma de expresarse que presuponga y alimente el dualismo ontológico ‘mundo sensible/mundo inteligible’, y que dibuje este ‘mundo sensible’ como pálida copia del inteligible, único mundo verdadero y continente de la realidad genuina”¹²¹⁶. Se parte así lo que hay en dos reinos, y solo uno de ellos puede ser llamado propia y verdaderamente ente. Lo dice claramente Heidegger: “Esta distinción entre el mundo verdadero y el mundo sensible es la estructura que sostiene, más aún, que previamente da el espacio para algo así como meta-física; pues un *meta* (*ta physika*), un ir más-allá-de, de algo inmediatamente dado hacia algo otro, solo es posible si éste y aquél son diferenciables, si el ente en su totalidad está atravesado por una distinción de acuerdo con la cual uno está separado del otro en el *forismos*”¹²¹⁷. Lo propio y esencial de la metafísica no es que esa diferencia se presente como oposición entre lo sensible y lo suprasensible, lo mental y lo físico, etc., es decir, no “tal o cual oposición”, sino el establecimiento mismo de la diferencia: “la interpretación de la realidad en clave de dualidad oposicional”¹²¹⁸. Cualquier división y oposición, fundadora y fundamental, entre lo originario y lo derivado es meta-física como tal. También lo ha recogido Derrida: “Ahora bien, ¿no es la oposición entre lo originario y lo derivado propiamente metafísica? La exigencia de la “archi” en general, cualesquiera que sean las precauciones con las que se envuelva este concepto, ¿no es acaso la operación esencial de la metafísica?”¹²¹⁹

¿Qué sería entonces invertir el platonismo? Invertir los criterios de medida: lo que en el platonismo estaba debajo y tenía que medirse por lo suprasensible, ahora tiene que pasar

¹²¹⁵ Para otros aspectos del concepto de metafísica de Heidegger, metafísica como verdad del ente en su totalidad, verdad pensada como fundamento y en preeminencia respecto del ser, suponiendo esto un olvido de la diferencia ontológica, cfr. por ejemplo Heidegger, M., *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000; Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en: *Tiempo y ser*, Tecnos, 2006, p.77-93; Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003; Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Madrid, 1990, pp. 99-157.

¹²¹⁶ Pardo, J. L., *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, op. cit., p. 33.

¹²¹⁷ Heidegger, M., *Nietzsche I*, op. cit., p. 434.

¹²¹⁸ Díaz Marsá, M., “Arqueología de la deconstrucción (una mirada foucaultiana al pensamiento de Derrida)”, en: *Revista de Filosofía*, nº 30, 1, 2005, pp. 77-115, p. 101.

¹²¹⁹ Derrida, J., *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977, p. 71.

arriba y regir a lo suprasensible. Al llevar a cabo esta inversión, lo sensible se convierte en lo propiamente ente, en lo verdadero. Lo verdadero es lo sensible. Pues bien, Heidegger señala, en otro lugar sobre el Zaratustra, cómo esta inversión permanece dentro de las coordenadas inalteradas de la metafísica:

El pensar metafísico descansa en la diferencia entre aquello que verdaderamente es y aquello que, medido con esto, constituye lo que no es verdaderamente. Para la *esencia* de la Metafísica, sin embargo, lo decisivo no está en que la diferencia citada se presente como la contraposición entre lo suprasensible y lo sensible, sino en que aquella diferencia, en el sentido de una grieta [*Kluft*] que se abre entre una cosa y otra, permanezca como lo primero y lo fundamental¹²²⁰.

Lo esencial de la metafísica, lo que define su ser, no es que la contraposición lo sea, como en el platonismo, entre lo suprasensible y lo sensible, sino en que exista un abismo insalvable entre dos orillas: lo verdaderamente ente y lo que no es verdaderamente ente. Es decir, metafísica hay siempre que el ser está partido en dos regiones, una de las cuales es verdadera y la otra solo aparentemente. Lo esencial no es que la diferencia se cifre en lo sensible y lo ideal, sino en que uno de ellos sea verdadero en su ser y el otro no, y no por ello sea una mera nada. La matriz metafísica es la que parte el ente en su totalidad, lo atraviesa por una distinción, un *jorismos*, un abismo, una grieta. Heidegger afirma explícitamente que la inversión del platonismo, es decir, el considerar que la mitad verdadera es lo sensible, no altera en nada el esquema esencial metafísico:

Esta grieta sigue estando ahí aun en el caso de que la jerarquización platónica entre lo suprasensible y lo sensible sea experienciada al revés, y aun en el caso de que lo sensible sea objeto de una experiencia más esencial y más amplia, en el sentido que Nietzsche llamó con el nombre de *Dionysos*. Porque la sobre-abundancia a la que se dirige 'la gran nostalgia' de Zaratustra es la inagotable consistencia del devenir, aquello como lo cual la voluntad de poder, en el eterno retorno de lo Mismo, se quiere a sí misma¹²²¹.

En el caso de que la mitad verdaderamente ente sea la de lo material, lo sensible, la inagotabilidad del devenir, estamos rompiendo, sí, con el esquema del platonismo, pero no con su matriz metafísica.

¹²²⁰ Heidegger, M., "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?", en: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 91-112, p. 109.

¹²²¹ Ibid.

Es más, la inversión del platonismo y su exaltación de la materia es no solo parte de la metafísica, sino su final, su consumación; final no en sentido meramente negativo, como un simple acabarse, apagarse un proceso o caer en la impotencia. Final de la filosofía significa aquí su consumación: el final de la filosofía es el lugar donde el todo de su historia se reúne, se concentra en su más extrema posibilidad. ¿Y quién realiza esta posibilidad? “Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo invertido. Con la inversión de la metafísica, que ya ha sido llevada a cabo por Karl Marx, se ha alcanzado la posibilidad límite de la filosofía. Ella ha entrado en su estadio final”¹²²². Marx, pues, como *inversor del platonismo y último pensador consumidor de la metafísica*.

Por último, todo esto lo es Marx en tanto que materialista metafísico. En este texto, donde Heidegger define la metafísica como pensar el ser del ente como fundamento [*Grund*], y a sus modalidades según el modo en que el fundamento trae a presencia lo ente, afirma: “Según el carácter de la presencia, el fundamento tiene su carácter fundante como causación óntica de lo real, como posibilitación trascendental de la objetividad de los objetos, como mediación dialéctica del movimiento del Espíritu Absoluto, del proceso de producción histórico, como la voluntad de poder que pone valores”¹²²³. Marx sería, pues, un metafísico porque coloca al proceso de producción como el fundamento, el ente supremo, la unidad óntica que causa la existencia y el ser de los demás entes. Es por ello un metafísico de las relaciones de producción, es decir, un materialista metafísico: coloca el ser verdadero en una entidad material y reduce los demás fenómenos a solo aparentemente entes, a mera apariencia. Heidegger, a propósito del estudio del libro β de la *Física* de Aristóteles, realiza una genealogía del materialismo en la posición del sofista Antifonte, que afirma que el ser verdadero de todo lo que hay no son las disposiciones, formas o figuras, en suma formas o *eidos*, sino el sustrato primero e informe que yace sin constitución, esto es, la materia, y el diagnóstico es tajante: el materialismo es metafísica: “Aquí vuelve a exponerse de modo condensado, incluyendo diversas opiniones y doctrinas, y con una clara alusión a Demócrito, la distinción entre la *physis* en cuanto ‘elemental’, en el sentido de lo auténtica y únicamente ente [...], y lo no ente [...]. Aquí se torna visible el carácter metafísico de la posición

¹²²² Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, op. cit., pp. 78-79. Traducción ligeramente modificada.

¹²²³ Ibid., p. 78, traducción ligeramente modificada.

fundamental del 'materialismo', desde un punto de vista de la historia del ser [seynsgeschichtlich]"¹²²⁴.

En "Carta sobre el humanismo" se encuentra una de las escasas referencias explícitas a Marx¹²²⁵. Allí, Heidegger sostiene que lo que Marx ha pensado bajo el tema hegeliano de la alienación recoge algo destinado por el ser mismo, la falta de arraigo propia de la modernidad. Por eso es su visión de la historia algo esencial y superior a las de la fenomenología o el existencialismo. Sería necesario, afirma Heidegger, tener en cuenta la historicidad del ser para poder llevar a cabo, por primera vez, "un diálogo productivo con el marxismo"¹²²⁶. Pero también sería muy necesario, y esto es lo que nos interesa, desprenderse de las representaciones ingenuas de qué pueda significar "materialismo":

La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica conforme a la cual todo ente aparece como material de trabajo. La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la pro-ducción incondicionada, esto es, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado éste como subjetividad. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, sobre la que ciertamente se escribe mucho, pero se piensa poco¹²²⁷.

Materialismo, pues, como determinación metafísica adecuada al proceder moderno de transformación y procesamiento incesante de todo lo que hay en material de trabajo y existencia disponible. Esto es, adecuado a la técnica, técnica no significando aquí "nada técnico", sino un modo de apertura o descubrimiento del ser que emplaza y ordena al ente a mostrarse como existencia disponible¹²²⁸. Decir que Marx es, pues, un materialista metafísico no significaría atribuirle una etiqueta en el ámbito de la historia erudita de las ideas, sino afirmar su toma de posición por y para la afirmación y sostenimiento de un mundo, el

¹²²⁴ Heidegger, M., "Sobre la esencia y el concepto de la *Physis*", op. cit., p. 222. *Cursiva nuestra*.

¹²²⁵ Hay algunas otras en la misma línea, por ejemplo, en los textos del volumen 90 de la GA, inéditos en castellano, "Zu Ernst Jünger", que recogen la serie de apuntes de Heidegger sobre la obra de Jünger.

¹²²⁶ Heidegger, M., "Carta sobre el humanismo", en: *Hitos*, op. cit., p. 279.

¹²²⁷ Ibid.

¹²²⁸ Cfr. Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", en: *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 9-37.

moderno, erigido sobre el dominio planetario incondicionado en la forma de la técnica, el trabajo y la guerra¹²²⁹.

2. 2. 2. La definición de Marx de “método materialista”. Respuesta a Heidegger.

Es adecuada esta descripción de Heidegger del materialismo de Marx? No podemos decir que no haya enclaves donde agarrar esta lectura. Pensemos en la polémica declaración del “Epílogo” a la segunda edición de *El capital*:

Mi método dialéctico es, según su fundamento, no solo diferente al de Hegel, sino su directo contrario. Para Hegel, el proceso de pensamiento, que él incluso llega a transformar en un sujeto autónomo bajo el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, el cual constituye solo su fenómeno exterior. Para mí, al contrario, lo ideal no es otra cosa que lo material, modificado y traducido en la cabeza de los hombres. [...]En él, [en Hegel], la dialéctica está puesta de cabeza. Uno debe darle la vuelta para descubrir el núcleo racional oculto en velos místicos¹²³⁰.

Ciertamente, hay aquí un burdo concepto de inversión: se sustituye el idealismo haciendo que lo material ocupe su lugar, y así somos ya “materialistas”. Según esto, Marx sería a Hegel lo que Nietzsche a Platón: un inversor de lo que ocupa los lugares superior e inferior en que se parte lo real, pero que deja intacta la estructura dual jerárquica entre ambos lugares y por tanto la grieta que parte lo real. Marx se habría limitado a colocar las relaciones de producción, un principio material, en el lugar del Espíritu Absoluto hegeliano, principio de ser o fundamento de todo lo que existe. Marx sería, pues, un ejemplo de materialista metafísico. Nótese que encajaría aquí la idea de una “dialéctica materialista” como la que hemos caracterizado en el apartado anterior: imagen del mundo como unidad material regida por leyes “dialécticas” de movimiento: este concepto del marxismo tradicional sería el resultado de este “dar la vuelta” a los planteamientos hegelianos y pensar una especie de Espíritu Absoluto hecho materia.

Ahora bien, sería de interés reparar en la única vez que Marx define, nótese, no el “materialismo”, sino su “método materialista” en *El capital*. Hasta la fecha, no hemos

¹²²⁹ Jünger sería el representante más puro para Heidegger de la conjunción de esta tríada. Cfr. sobre ello Ramas San Miguel, C., “Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger”, en: *Anuario Filosófico*, nº 47/3, 2014, pp. 539-566.

¹²³⁰ MEW 23, p. 27.

logrado encontrar ningún comentario explícito de este texto¹²³¹. La definición reza como sigue:

Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las relaciones efectivas de vida imperantes en cada momento, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico. Las carencias del materialismo abstracto propio de las ciencias naturales, que excluye el proceso histórico, se perciben ya a partir de las representaciones abstractas e ideológicas de sus representantes tan pronto como abandonan su especialidad¹²³².

Lo primero que salta a la vista es que aquí no puede tratarse, como interpretaba el marxismo tradicional, especialmente en la lectura del materialismo dialéctico derivada de Engels, del materialismo como una "imagen del mundo" o "cosmovisión" opuesta a la "idealista", donde, como señala Heinrich¹²³³, lo material no significaba sino la expresión de lo inmediatamente empírico, olvidando así el momento necesario de abstracción y construcción de conceptos en todo proceder científico, del cual Marx era absolutamente consciente, o bien algo así como un "reconocimiento de la unidad material del mundo" como representación metafísica de una imagen de la totalidad de lo existente; Marx mismo añade inmediatamente que eso es un "materialismo abstracto" y con carencias. En vez de contentarse con tales simplificaciones, Marx afirma, recordemos, que el modo de producción capitalista produce "sus propios fantasmas", que la objetividad del valor en la mercancía es "fantasmal", el valor en ella una propiedad "sobrenatural" y la mercancía con ello una "cosa sensible suprasensible", todo lo cual, evidentemente, no supondría un problema si uno asumiera que el mundo es sin más una unidad material. Tal y como lo formula F. O. Wolf, en el proyecto maduro de Marx "Ciertamente, se rechaza el par de conceptos 'espíritu-materia', pero, al mismo tiempo, se introducen niveles de lo material no reducibles el uno al otro (en relación a la mercancía, por ejemplo, el nivel de lo natural y de lo social). La materia, por consiguiente, no se deja pensar como una unidad fija con propiedades generales"¹²³⁴. Por lo

¹²³¹ "Por lo que hace al tema que nosotros estudiamos aquí, es decir, al conjunto de principios fundamentales que constituyen el materialismo específicamente marxiano, *El capital* aporta poco. Estaban ya todos en su mente desde *La ideología alemana*". (Valverde, C., op. cit., p. 155).

¹²³² MEW 23, p. 392-393, nota 89.

¹²³³ Heinrich, M., "Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie"; en: Demiròvic, A. (ed.), *Kritik und Materialität*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2008, p. 65 y ss. Traducción nuestra en „Cuaderno de materiales“, online: http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_50.html, 2011.

¹²³⁴ Wolf, F. O., "Materialismus", op. cit., p. 855.

demás, lo que Marx podía opinar de estos intentos de encontrar "leyes fundamentales" de la materia y su devenir, fundando así una cosmovisión del universo total material regido por la "dialéctica", queda claro a partir de esta carta sobre Lasalle: "Veo por esta nota que el chico tiene previsto presentar la economía de modo hegeliano en su segunda gran obra. Aprenderá, para su dolor, que llevar a una ciencia mediante la crítica al punto en que pueda ser presentada dialécticamente es una cosa muy diferente a aplicar un sistema de la lógica abstracto y acabado a vagas nociones de ese mismo sistema"¹²³⁵. Se retoma aquí la unión entre crítica y exposición que veíamos en I. 3: el método dialéctico es una forma de exposición de una totalidad compleja y estructurada y a la vez crítica de la auto-comprensión inmediata de esa totalidad expresada en el discurso de la economía política. Júzguese entonces lo errado de estas palabras de Engels: "[...] en *El capital* [Marx] aplicaba este método [el dialéctico] a los hechos de una ciencia empírica, la economía política"¹²³⁶. Como decía Marx en otra ocasión, hay aquí casi tantas falsedades como palabras. Ni el método dialéctico puede "aplicarse" a unos contenidos acabados, ni la economía política puede ser una ciencia "empírica", ni se vislumbra aquí la unidad entre crítica y exposición que faculta para la ciencia.

Volviendo al texto de Heinrich, en la definición de Marx "materialista" designa, ante todo, un método, una "estrategia de investigación." El materialismo como posición metafísica o *Weltanschauung*, deja su lugar a la humilde propuesta de un "método materialista". No la erección de un sistema, sino una *revolución en el método*¹²³⁷. Y por cierto que es llamativo que la estrategia generalmente adoptada por la tradición marxista consistiera exactamente en lo contrario de ese método, esto es, justo en "hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión"; religión, o en general de la "ideología", las concepciones filosóficas, políticas o teóricas, en suma, la "superestructura". Esta crítica "marxista" de la ideología, como ya señalamos, se limitaba a reconducir estas expresiones a "intereses materiales" de una clase dominante como conjunto de individuos que someten a otros. Ahora bien, con ello permanecía presa de lo que Althusser llama la "teoría de los Curas y los Déspotas" del siglo XVIII: las ideologías serían

¹²³⁵ Marx, K., "Brief an Engels, 1. Februar 1858", op. cit., p. 275 y ss. Para una crítica a este uso de la dialéctica, cfr. Adorno, Th., *Introducción a la dialéctica*, op. cit., p. 119: "Pero si este es el caso, es decir, si el movimiento dialéctico es un movimiento de la cosa y puede llevarse a cabo a partir de la cosa, entonces resulta evidente que cualquier tipo de consideración dialéctica puramente metódica, esto es, que se le imponga desde afuera a las cosas, es ya una falta contra la dialéctica".

¹²³⁶ Engels, F., "Viejo prólogo para el Anti-Dühring", en: *Obras filosóficas*, op. cit., p. 310

¹²³⁷ Habría que trazar aquí los paralelismos con la intervención kantiana en la metafísica.

"concepciones del mundo" "imaginarias", "que no corresponden a la realidad", una "ilusión"; en suma, en la ideología, "los hombres se representan de forma imaginaria sus condiciones reales de existencia." Bien, y ¿por qué los hombres serían presa de tal "ilusión"? Pues porque un grupo de Curas o Déspotas forjaron una serie de "bellas mentiras" para que los hombres, creyendo obedecer a Dios o al Estado, les obedecieran en realidad a ellos y a sus intereses, estableciendo así un dominio del pueblo mediante una manipulación de su imaginación. Sería esta la "clase dominante" y sus "ideas dominantes"¹²³⁸. Pero con esta "reducción materialista" no se explica en absoluto qué hace tan exitosas a estas mistificaciones o les otorga plausibilidad incluso científica, sino que se despacha la cuestión limitándola a un problema de conciencia de unos cuantos individuos manipulados y los intereses de unos crueles manipuladores, de modo que bastara una suficiente iluminación o ilustración para enviar al olvido las oscuras supersticiones y mentiras¹²³⁹. No se ubica el problema a un nivel fundamental, de la constitución misma de la realidad efectiva bajo relaciones capitalistas. Por el contrario, la exigencia materialista de desarrollar las formas divinizadas *a partir de* las condiciones reales de cada época, apunta, señala Heinrich, exactamente al siguiente objetivo:

Mostrar cómo estas formas divinizadas no son simplemente inventadas o utilizadas por determinadas ideologías; sino, partiendo de un análisis de las "condiciones efectivas [*wirklich*] de vida", demostrar que estas relaciones se presentan a aquellos que están atrapados en ellas de un modo muy determinado, a saber, "fetichizado" y "mistificado", y que con ello provocan una suma de concepciones aparentemente autoevidentes, que Marx caracterizó al final del tomo tercero de *El capital*, en el capítulo sobre "La fórmula trinitaria", como "religión de la vida cotidiana".¹²⁴⁰

Se trata entonces, de mostrar una cierta *necesidad* de la emergencia de esas "formas divinizadas", que no son otras que las seis formas de apariencia que nosotros hemos desgranado: fetichismo y mistificación. Se trata de mostrar, en una palabra, que esas formas divinizadas son, *de facto*, parte de la estructura de lo real. Y eso, como hemos visto, es justamente lo que hace Marx a lo largo de los tres tomos de *El Capital*, comenzando por el

¹²³⁸ Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, op. cit., p. 45.

¹²³⁹ Sobre este punto y la noción de clase en Marx, cfr. Heinrich, M., "Die Grenzen des «idealen Durchschnitts». Zum Verhältnis von Ökonomiekritik und Staatsanalyse bei Marx", en: Lindner, U, Nowak, J., (eds.), *Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2008, pp. 212-225.

¹²⁴⁰ Heinrich, M., "Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie", op. cit., p. 66.

apartado del capítulo 1 "El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto" y terminando por el capítulo 48 "La fórmula trinitaria". Como ya expusimos, no pueden comprenderse los núcleos teóricos de *El capital*, la teoría del valor y la teoría del plusvalor, sin la referencia a las formas de aparición. Este es el planteamiento que preside toda la obra, ya desde el momento en que Marx pretendía descifrar el misterio del capital mismo, esto es, de un valor que tiene como cualidad oculta "poner valor, porque él es valor". Había que abandonar, sí, "la ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos" para bajar "hacia la oculta sede de la producción", pero, como vimos, Marx no se limitará a demostrar que la superficie empírica capitalista no es directamente transparente, para desentrañar cuyo "misterio" se hacen precisas las categorías no empíricas de su teoría del plusvalor, en un mero desdoblamiento de lo real en una superficie aparente y un fondo oscuro y misterioso. Marx demuestra también *por qué* debe haber tal misterio, porqué la superficie capitalista se presenta de ese modo y no de otro. No sólo descubre las relaciones que subyacen a lo inmediato, sino también muestra esa superficie empírica como necesaria expresión de aquellas relaciones. Y ahí, en el análisis y deducción de las formas de apariencia del fetichismo y la mistificación como manifestaciones esenciales de la realidad efectiva, reside su revolución esencial frente a la economía política que le precede.

A partir de esta definición de método materialista, podemos destacar algunos puntos.

¿Qué balance cabe hacer del materialismo histórico y dialéctico, atribuidos tradicionalmente a Marx y a Engels? En primer lugar, la necesidad de distinguir entre ambos autores. En segundo lugar, el origen exclusivo en Engels del materialismo dialéctico: no hay atisbo de un intento en Marx de concebir el mundo como totalidad material y descubrir sus leyes dialécticas. En tercer lugar, la construcción denominada materialismo histórico toma pie, ciertamente, en algunos textos de Engels y Marx, pero son, primero, textos muy breves, y, segundo, que reflejan posiciones teóricas de juventud que son dejadas de lado o modificadas en los textos de madurez de la crítica de la economía política. La lectura de Heidegger de Marx como *último consumidor e inversor de la metafísica y materialista metafísico* merece también una respuesta.

Nuestra idea es que la noción de Marx de pensar materialista, apoyado en las nociones de fetichismo y mistificación como formas de apariencia, es precisamente una salida a esta lectura. La teoría de la apariencia de Marx es el lugar, sostenemos, desde el cual llevar a cabo un *diálogo de Marx con la tradición metafísica*. Es desde estas formas,

precisamente, que cabe reformular el concepto de “materialismo” como aportación de Marx a la filosofía, y desde luego arrojando como saldo un materialismo muy diferente al dibujado por Heidegger. El tratamiento de las formas de aparición del fetichismo y la mistificación no las muestra como meras apariencias [*Schein*], ilusiones o solo aparentemente entes, detrás de las cuales se ocultaría el ente material auténtico y originario, llámese relaciones de producción, materia o material de trabajo, sino como la estructura misma de lo real, las únicas formas posibles de aparición de un ser que ya no es transparente al pensar y que requiere de un proceso de construcción de conceptos para ser pensado. Vayamos por partes.

Primero, este materialismo de Marx no puede ser *una mera inversión de contenidos* que deja intacta la estructura platónica o, si se quiere, idealista, de la metafísica. Hay una discusión interesantísima a este respecto, a propósito de Ravenstone en *Teorías del plusvalor*, donde Marx critica a los ricardianos de orientación obrerista, que se posicionan a favor de un polo en la relación antagónica trabajo-capital sin darse cuenta de que, pretendiendo invertir la jerarquía entre ambos, dejan la jerarquía misma perfectamente inmóvil¹²⁴¹. La economía política ya desarrollada presenta, por un lado, al trabajo como único creador del valor y del valor de uso, y, por otro, el capital como único regulador y finalidad de la producción. En esta contradicción, afirma Marx, la economía política se limitaba a expresar la esencia de la producción capitalista o, si se quiere, del trabajo asalariado: el trabajo que produce su propio producto cosificado e investido de poderes sociales, en una palabra, el fetiche del capital. Y, puesto que el desarrollo real daba a la economía política esta expresión teóricamente implacable, la de esta contradicción, que encontraba su manifestación más palmaria en Ricardo, era natural, entonces, que los espíritus que se ponían de lado del proletariado captaran esta contradicción, ya puesta en claro teóricamente para ellos: “El trabajo es la única fuente del valor de cambio y el único creador activo del valor de uso. Eso decís. Pero por otro lado, decís que el *capital* lo es todo, el trabajador nada o bien mero coste de producción del capital. Os contradecís. El capital no es *nada* sino la estafa del obrero. El trabajo es *todo*”. Quedaba allanado el camino para el conflicto abierto. Y anota Marx. “Tal es, en realidad, la última palabra de todas las obras que mantienen el interés del proletariado desde la posición ricardiana, manteniéndose en el terreno de sus propias premisas”¹²⁴². *Manteniéndose en el terreno de sus propias premisas*; tal es la clave. Estas posiciones defendían al proletariado, pero desde el terreno de la propia

¹²⁴¹ MEW 26.3, pp. 254-259.

¹²⁴² MEW 26.3, p. 256.

economía política burguesa, compartiendo sus premisas. Toman postura, pero sin ser capaces de *cambiar de terreno*. Estos autores, dice Marx, no *comprenden* la contradicción en la que se mueve, razón por la cual “[...] aceptan ellos mismos como formas eternas todas las premisas económicas de la producción capitalista y sólo quieren tachar el capital, que es la base y, al mismo tiempo, la consecuencia necesaria”¹²⁴³. Atrapados en el mismo marco de problematización de la realidad que la economía política, no comprenden la relación entre capital y trabajo como matriz ontológica de todo lo que existe y creen que invirtiendo la jerarquía podrá modificarse la realidad en su conjunto, sin darse cuenta de que el polo que afirman es resultado de esa misma realidad. No problematizan la dualidad misma, sólo afirman uno de sus polos, exactamente como hacía, por ejemplo, el nietzscheano Jünger en opinión de Heidegger¹²⁴⁴. Ravenstone, en sus posiciones obreristas, dice Marx, es “cautivo de la idea de los economistas”, que es tanto como decir cautivo del mundo que trataba de abolir. Ravenstone afirma que el capital es la causa de la productividad de la maquinaria, de las ciencias naturales y la producción espiritual, y dice esto como *ataque*, al ocurrir todo ello en contra de quienes trabajan. Sin embargo, con ello reconoce que todo ello es un resultado de la producción capitalista, que ésta es la causa de aquello. Estos ricardianos pro-obreros “Comparten en esto –aunque desde el polo contrario- la limitación de horizontes de los economistas, consistente en confundir la *forma antagónica* de este desarrollo con su contenido”¹²⁴⁵. Estos autores ricardianos “de izquierdas”, desde el lado contrario que los economistas burgueses, caen en la misma ilusión fetichista que ellos: confunden el contenido material, los valores de uso producidos, con la forma social antagónica en que se producen bajo condiciones capitalistas, y toda la diferencia estriba en si uno soporta dicha contradicción por mor de sus frutos, como los burgueses, o si quiere anular uno de sus polos aun al precio de perder sus frutos, como los ricardianos. Ninguno de los dos comprende la contradicción misma, cuya superación no puede tener lugar mediante una simple inversión.

Júzguese, a la luz de esto, la simplificación de Valverde: “Marx vino a caer en el mismo defecto de Hegel que tanto criticó, aunque, efectivamente, invertido. Hegel, el idealista, explicaba todos los fenómenos históricos como momentos de la Idea dialéctica. Marx, el materialista, explica todos los fenómenos históricos como momentos de la economía dialéctica- Es una misma abstracción, una misma simplificación y una misma falsificación

¹²⁴³ MEW 26.3, p. 256.

¹²⁴⁴ Al hablar de lo “elemental” como constituyente primigenio de lo real. Heidegger, M., “Superación de la metafísica”, en: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 71.

¹²⁴⁵ MEW 26.3, p. 257.

aunque de signo contrario”¹²⁴⁶. Popper, en cierto sentido, realiza la misma operación, al calificar a Marx de dualista, que reconocería que el pensamiento y las ideas son el producto superior del ser humano y amaría el reino de la libertad como opuesto a la necesidad. El materialismo de Marx, concede Popper, no lo convierte en un enemigo del pensamiento: esto sería convertir su economicismo en un materialismo vulgar. Pero, aun así, para Popper, Marx “Dando un paso más que Hegel (y Kant), se inclinó a identificar ‘la realidad’ con el mundo material (incluyendo el metabolismo del hombre) y la ‘apariencia’ con el de los pensamientos o ideas”¹²⁴⁷. Más bien habría que responder a Popper que lo que es vulgar es esa contraposición suya –por no entrar en la referencia a Hegel y Kant-. Si en algo consiste la intervención de la crítica de la economía política es precisamente en *romper* esa oposición. Marx piensa una materialidad que es pensamiento, abstracción, porque la realidad misma se ha tornado especulativa con el capital. Para Marx, la apariencia es realidad, y la realidad es apariencia. Y Marx es perfectamente consciente, pese a la desafortunada expresión de “dialéctica puesta sobre su cabeza” a la que habría que “dar la vuelta”, de que la mera inversión deja intacto el marco precedente.

La superación sólo puede tener lugar, como señala Marx un poco más adelante en *Teorías del plusvalor* a propósito de Hodgskin, *comprendiendo* la contradicción, y esto significa, no debería ya a estas alturas sorprendernos la solución, *aislando la forma*. Los economistas burgueses identifican el capital, que es una relación social de producción, con las condiciones materiales generales del trabajo y el trabajo mismo, comunes a todo modo posible de producción. Así, llaman capital a toda condición del trabajo modelada por la acción humana: allí donde hay producción, hay capital. La tierra es capital, las herramientas son capital, los bueyes son capital, los trabajadores son capital. Pero en este sentido, la palabra capital es “superflua” afirma Marx, y no dice nada. El trigo no alimenta por ser capital, sino por ser trigo. Lo mismo ocurre con la máquina de vapor, cuyo valor de uso no se confunde con que exista bajo la forma social del capital en una relación histórica peculiar de producción. Prestaría el mismo servicio, por ejemplo, si fuera propiedad común de los trabajadores.

Estas cosas sirven por la relación que, *en tanto* valores de uso, guardan con el trabajo, y no *en tanto* capital. Lo que hace que sean productivos es su cualidad de condiciones objetivas del trabajo real, y no su *existencia social* como condiciones del trabajo asalariado,

¹²⁴⁶ Valverde, C., op. cit., p. 158.

¹²⁴⁷ Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 291.

enfrentadas a él. Pero: “Claro está que en la cabeza del economista la forma social determinada de estas cosas frente al trabajo y su determinidad real en cuanto momentos del proceso de trabajo aparecen tan mezclados e indisolublemente confundidos como en la cabeza del capitalista”¹²⁴⁸. En cuanto analizan el proceso de trabajo, deben mandar a paseo la palabra “capital” para hablar de “medios de trabajo”, “medios de vida” etc. Esta determinidad [*Bestimmtheit*] entra dentro de las condiciones objetivas del trabajo, como actividad humana con un fin que se apropia del mundo objetivo y la naturaleza; nada nos dice sobre la relación social entre trabajo y capital. Sólo puede hablarse de productividad del capital en el marco de una relación social de producción, que es histórica y transitoria. Son dos planos diferentes, el de la *forma* y el *contenido*, que los economistas no pueden mantener separados en su cabeza: “Los economistas confunden constantemente la forma específica determinada bajo la que estas son capital con su cualidad en cuanto cosas y simples momentos de todo proceso de trabajo”¹²⁴⁹. Dos cosas: “forma específica determinada” y “cualidad en cuanto cosas”. Se trata de distinguir *en tanto qué* son las cosas, su *forma* de su *contenido*. Pura y sencillamente, filosofía griega. Lo que nos permite distinguir qué es una cosa es su *eidos*, su qué-es, precisamente lo que no es materia. En modo alguno, pues, puede la postura de Marx identificarse con la de aquellos ricardianos que se limitan a invertir el marco precedente, pues en ambos casos se comparte un terreno común de ausencia de análisis de forma y confusión con el contenido.

Segundo, y en relación con esto último, el “materialismo” de Marx es, ante todo, un método de aprehensión de la realidad, y el concepto de realidad efectiva presupuesto por ese método no puede ser el de Heidegger al definir el materialismo como *materialismo metafísico*, donde lo único verdaderamente ente es materia, material del trabajo. Bien al contrario, acabamos de recordar la defensa de Marx de *la forma* como constituyente ontológico de lo real. Lo adelantamos en III. 1: la teoría del valor de Marx es, en una palabra, una teoría de la forma, de la forma social del producto. Como señala Bruhn, igual que Marx no atiende a las personas individuales, sino sólo como portadores de relaciones, de la misma manera no atiende al cuerpo físico de la mercancía, sino a la forma social que se encarna en ella:

Debe existir valor de uso para que haya valor de cambio, pero esta existencia del valor de uso no es constitutiva, es mera estar ahí presente. El valor de uso es funcional, es decir, un

¹²⁴⁸ MEW 26.3, p. 260.

¹²⁴⁹ MEW 26.3, p. 261.

presupuesto y condición formal meramente externos respecto del valor de cambio. Así como el valor de uso representa ‘el portador material del valor de cambio’, el individuo humano es sólo el sustrato carnal y el fundamento corporal, la base física, esto es, el conservador de la fuerza de trabajo, de la subjetividad del capital, justamente su máscara¹²⁵⁰.

Hay algunas otras breves referencias al materialismo en la crítica de la economía política, y una reconstrucción de las mismas arroja un sentido bastante inesperado para los lectores tradicionales de Marx; la clave del materialismo es la investigación de formas. En *Teorías del plusvalor*, Marx está explicando cómo el ricardiano Hodgskin reduce todo el capital a la coexistencia de trabajos sociales, rendimientos de la población trabajadora. El mundo objetivo, el “Mundo de los bienes” se esfuma como un momento que tiende a desaparecer, una mera recreación de los hombres productores. Dice Marx:

Compárese ahora este ‘idealismo’ con el tosco fetichismo material a que este ‘increíble zapatero remendón’ que es MacCulloch reduce la tesis ricardiana y en que se borra, no solamente la diferencia entre el hombre y el animal, sino incluso la diferencia entre el ser vivo y las cosas. Y, después de esto, ¡aún habrá quien diga que la contraposición proletaria al sublime espiritualismo de la economía burguesa predica un burdo materialismo exclusivamente dirigido a las brutales necesidades!¹²⁵¹

Son los economistas burgueses los primeros burdos materialistas, al borrar, en su teoría, toda diferencia *formal* entre los diferentes modos de ser entre hombre y animal, ser vivo y cosa, al atenerse sólo al lado material de la cosa. Sobre este burdo materialismo de MacCulloch, escribe Marx: “Se sale del apuro dando de lado verbalmente, por medio de una frase, a la diferencia característica de la que nace precisamente la dificultad”¹²⁵². Se trata en este caso de la diferencia característica, formal, entre el valor de uso del trabajo y de las demás mercancías. El economista elude la dificultad englobando a ambas bajo la categoría trabajo, denominando “trabajo” tanto a la actividad productora humana como al servicio que las cosas materiales prestan en la producción, al modo como, dice Marx, en el lenguaje usual se habla de “bueyes o máquinas de trabajo”, o en el lenguaje poético se dice que el hierro “trabaja” cuando gime bajo los golpes del martillo. “Y nada más fácil que demostrar que toda ‘operación’ es trabajo, puesto que el trabajo es una... operación. Del mismo modo,

¹²⁵⁰ Bruhn, J., “Karl Marx und der Materialismus. Thesen über den Gebrauchswert des ‘Marxismus’”, *Bahamas* N° 33 (Herbst 2000), S. 59 – 65, en: <http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/bruhn-marx.materialismus.html>

¹²⁵¹ MEW 26.3, p. 263.

¹²⁵² MEW 26.3, p. 179.

uno podría probar que todo lo corporal tiene sensación, puesto que todo lo que tiene sensación es... corporal”¹²⁵³. De esta forma, este burdo materialista elude toda diferencia formal entre trabajo y mercancía, entre animal y hombre, entre ser vivo y cosa. En cambio, todo en la ciencia se juega en la posibilidad de establecer distinciones, como señala Marx citando elogiosamente a Malthus: “El señor MacCulloch no parece preocuparse por encontrar las *diferencias características*, como hacen otros representantes de una ciencia, sino solamente las *semejanzas*; dejándose guiar por este principio, se ve movido a confundir las cosas materiales y las inmateriales, el trabajo productivo y el improductivo, el capital y el ingreso, los medios de sustento del trabajador y el trabajador mismo, la producción y el consumo, el trabajo y la ganancia”¹²⁵⁴. MacCulloch, ese apologeta de lo existente, ese vulgarizador de la economía de Ricardo, es para Marx “la más deplorable imagen de su disolución”, a años luz del maestro. ¿Por qué, en qué se cifra su diferencia?

Ricardo, como todos los economistas *worth naming* [dignos de ser citados], incluyendo también, por tanto, a Adam Smith –aunque éste, una vez, en un arranque de buen humor, llame al buey a *productive labourer* [un trabajador productivo]–, destaca el trabajo en cuanto actividad *humana*, más aun, en cuanto *actividad humana* socialmente determinada, como la única fuente del valor. Ricardo se distingue de los otros economistas precisamente por la consecuencia con que concibe el valor de las mercancías como meras ‘*representations*’ [representaciones] del trabajo socialmente determinado. Para todos estos economistas, y para Ricardo más que para cualquier otro, está más o menos claro que el valor de cambio de cosas debe concebirse [...] como algo *toto genere* [genéricamente] distinto de las cosas y de sus *uses* [usos] en cuanto tales cosas, [...]”¹²⁵⁵.

Todo se juega, precisamente, en ser capaces de salvaguardar diferencias de género, de ser: *diferenciar* entre la objetividad que hace que una cosa sea una cosa cualitativamente determinada y ese otro tipo de objetividad fantasmal que la convierte en una gelatina de abstracción realmente existente, de sustancia valor. La diferencia es de género, de naturaleza, es total. Esto distingue, a ojos de Marx, a un verdadero economista como Ricardo de un vulgar materialista, del máximo destructor de la ciencia, del último y más deplorable exponente de la disolución de la escuela ricardiana como tal escuela. Si perdemos estas diferencias, si perdemos las diferencias de forma y de naturaleza, perdemos el concepto mismo, y con él cae toda la ciencia derrumbada:

¹²⁵³ MEW 26.3, p. 179.

¹²⁵⁴ Citado en MEW 26.3, p. 168.

¹²⁵⁵ MEW 26.3, p. 181.

¡Y hay quien se atreve e a decir que el deplorable Mac[Culloch] lleva al extremo a Ricardo, él, que en sus intentos carentes de todo contenido de ‘explotar’ la teoría ricardiana, compaginándola eclécticamente con su antítesis, *identifica* su *principio* y el de toda economía, que es el *trabajo mismo*, en cuanto actividad humana y actividad humana socialmente determinada, con la acción física, etc., que las mercancías tienen en cuanto valores de uso, en cuanto cosas! ¡Él, que pierde el concepto mismo de trabajo!¹²⁵⁶

El único camino de la ciencia es el camino del concepto, de la distinción, de la elaboración de diferencias, del “en cuanto”, de la estructura apofántica del “algo en cuanto algo”. En una palabra, el camino de la ciencia es el camino de la *forma*, y el método materialista sólo será científico cuando atienda, precisamente, no a la materia, sino a la forma: “El salario adopta formas muy variadas, una circunstancia no reconocible a partir de los compendios de economía que, en su brutal interés por la materia, aniquilan toda diferencia de forma”¹²⁵⁷.

El materialismo de Marx, si es que significa algo, significa, como anunciábamos al hilo de Hegel en el final del apartado anterior, un concepto de *realidad efectiva*, y, concretamente, una realidad que contiene ella misma la *abstracción* y la *inversión*. Precisamente por esto, lleva implícita la necesidad de reconocer la *forma* y el *concepto* como componentes de lo real y su conocimiento.

Tenemos un indicativo muy claro de esta necesidad del concepto si atendemos a la posición de Marx respecto de los economistas políticos en general. Heinrich señala¹²⁵⁸ que Marx, desde los *Grundrisse*, pero ya sistemáticamente en *Teorías del plusvalor*, distingue tres problemas fundamentales en la economía política: uno, no ha comprendido el vínculo entre el valor y el dinero, esto es, no ha desarrollado la forma valor. Esto incluye a los que han desarrollado una teoría del valor-trabajo, es decir, incluso Ricardo. Smith y sobre todo Ricardo han comprendido el contenido del valor, pero no su forma; por ello tampoco han comprendido el dinero. Dos, no han podido explicar el intercambio entre trabajo y capital respetando la ley de equivalentes, pues les faltaba el concepto de fuerza de trabajo. Y, tres, no han distinguido entre valor y precio de producción, no han armonizado la determinación del valor por el tiempo de trabajo con la existencia de una tasa de ganancia media: no eran capaces de armonizar la ley general con su manifestación empírica.

¹²⁵⁶ MEW 26.3, p. 182. Subrayado nuestro.

¹²⁵⁷ MEW 23, p. 565.

¹²⁵⁸ Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 197.

Estas tres deficiencias teóricas no se debían, a ojos de Marx, a fallos contingentes: son deficiencias fundamentales, constituyentes, de la economía política. Su campo categorial cierra el campo al planteamiento y a la resolución de esos problemas. Por resumir mucho, en la historia de esta ciencia ocurre lo siguiente, según Marx. Cuando se manifiestan las contradicciones entre la formulación general de la ley de la ley del valor-trabajo por Ricardo y los dos fenómenos concretos que hemos mencionado -intercambio trabajo-capital, precios de producción-, que Ricardo consideraba excepciones a su ley general o que directamente ignoraba y que Smith logró explicar sólo mediante una falsa solución, se da una reacción. Por un lado, una reacción conservadora, con Malthus a la cabeza, que retrocede a un concepto vulgar de valor; por otro, la escuela de partidarios de Ricardo que, en de un modo “escolástico”, trata desesperadamente de “salvar las apariencias”. Este escolasticismo acabaría degenerando en la total disolución de la economía y el imperio de la economía vulgar, el eclecticismo, los plagios, la vacuidad y la mera apología de los fenómenos más superficiales. Quedémonos en el diagnóstico de Marx de la enfermedad escolástica, 1820-1830, “el período metafísicamente más importante en la historia de la economía política inglesa”¹²⁵⁹, como él lo llama. Torrens, James Mill, MacCulloch, Wakefield, Stirling, James Stuart Mill: como ya hacía Malthus, éstos ponían de relieve las contradicciones, “[...] no para resolverlas, sino sencillamente para volver a ideas totalmente vacuas y presentar la *formulación* de estos fenómenos contradictorios entre sí, su traducción al lenguaje, como su solución”¹²⁶⁰. Se atenúan las dificultades mediante paráfrasis o eliminando lo específico de las mismas, reduciéndolo a frases. Estos economistas de la “disolución de la escuela ricardiana” armonizaban los fenómenos contradictorios con la ley general descartando, justamente, lo que tienen de contradictorio, mediante fórmulas escolásticas. Se destruía así tanto lo específico del fenómeno como la propia ley general. Es el método de James Mill y MacCulloch, “[...] quienes tratan, mediante charlatanerías, de poner los fenómenos contradictorios directamente en consonancia con la ley general, recurriendo a definiciones y distinciones escolásticamente fatuas para tratar de descartar dichas contradicciones a fuerza de argumentos, con lo cual se echa por tierra, por lo demás, el mismo fundamento”¹²⁶¹. De esta forma, se constata el fenómeno meramente, sin explicar como tal fenómeno es posible en consonancia con tal ley. Como señala Zelený, “Con Ricardo tenemos el intento de explicar las formas de aparición mediante la simple subsunción bajo la determinación esencial. Marx,

¹²⁵⁹ MEW 26.3, p. 105.

¹²⁶⁰ MEW 26.3, p. 23.

¹²⁶¹ MEW 26.3, p. 23.

por el contrario, deriva la forma de aparición, en general, mediante la llamada ‘mediación’¹²⁶². El problema para Marx es que Ricardo no fue suficientemente abstracto, y al mismo tiempo lo fue demasiado: “Ricardo cae en todas estas perplejidades porque quiere imponer su identidad entre la tasa de plusvalor y la tasa de ganancia mediante abstracciones violentas. El vulgo concluyó de aquí que las verdades teóricas son abstracciones que contradicen las relaciones reales. En vez de ver, por el contrario, que Ricardo no va lo suficientemente lejos con la abstracción correcta y por ello acaba recalando en la falsa”¹²⁶³. No se trataba, naturalmente, de más o menos abstracción, sino de la forma correcta de la misma: la que nos permita desarrollar las formas de aparición a partir de la ley general, no subsumirlas bajo la misma.

Otro aspecto, pues, que nos ayuda a perfilar en qué consiste el “método materialista” de Marx: materialismo es evitar la contradicción y el escolasticismo en la comprensión conceptual de las relaciones esenciales y las formas de aparición, materialismo es deber de encontrar la mediación conceptual entre las relaciones esenciales y su forma de aparición, para evitar tener que subsumirlas violentamente unas bajo las otras o salvar las apariencias con retórica.

En tercer lugar, el materialismo de Marx no consiste, como era el caso del materialismo metafísico, en *reducir la apariencia* a un fundamento material oculto, verdadero ser, frente al cual ésta fueran meros efectos de superficie, meras apariencias, partiendo así al ser en dos regiones o “dos mundos”; sino, una vez descubierto el fundamento, *retornar al fenómeno* para dar cuenta de él, que es la única realidad existente. Como ya anunciamos en III. 2 al exponer la teoría del plusvalor de Marx, lo recoge muy bien Zelený: “Se trata [en Marx] de una oscilación incesante entre fenómeno y esencia, un círculo incesante del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno, un movimiento que progresa de un nivel genético o estructural [...] a otro hasta el ‘conocimiento concipiente’ multilateral del objeto”¹²⁶⁴. Por eso, hay que ser prudentes al utilizar expresiones como “De la circulación a la producción; de la apariencia a la realidad”, título de un apartado del estudio escolar de Jérez Mir, donde afirma que Marx critica a los economistas que se quedan “en las apariencias” por situarse en la esfera del intercambio, mientras que él, dirigiendo su

¹²⁶² Zelený, J., op. cit., p. 167. Traducción ligeramente modificada.

¹²⁶³ Citado en Ibid. En todo el capítulo 9 estudia el autor de los diferentes sentidos de abstracción en Marx y los novedosos respecto de Ricardo.

¹²⁶⁴ Ibid, p. 165. Traducción ligeramente modificada.

análisis al plano de la producción, se encuentra con “la realidad”¹²⁶⁵. Esta “realidad” sería la oculta desigualdad estructural de la producción de plusvalor. Puede continuar, así, titulando el siguiente apartado “Profundizando en la realidad: del valor a la plusvalía”¹²⁶⁶. Esto es correcto, siempre y cuando se precise, cosa que desde luego no hace ni por asomo el autor, que esto es tan solo una parte del recorrido teórico.

Marx va tomando conciencia aguda de este problema, de que todo se juega en un estudio del fenómeno en el marco de un concepto de realidad efectiva que incluya su referencia a las relaciones esenciales y el momento de inversión. En el libro III, cuyo manuscrito es anterior al libro I, de 1963-4¹²⁶⁷, Marx aún utilizaba un lenguaje en ocasiones dualista y le preocupaba, sobre todo, refutar a los economistas vulgares y su mera apología de la superficie:

De hecho, la economía vulgar no hace nada más que traducir, sistematizar y hacer una apología, doctrinariamente, de las representaciones de los agentes atrapados en las relaciones de producción burguesas. Por eso no debe sorprendernos que esta economía vulgar se sienta completamente como en casa justamente en la forma de aparición más enajenada de las relaciones económicas, en las cuales éstas son a primera vista absurdas y consumadas contradicciones [...], y que estas relaciones se le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más se esconda en ella la conexión interna, pero más correspondan a la representación ordinaria¹²⁶⁸.

A Marx le interesaba aquí, sobre todo, descubrir “la conexión interna”, “la esencia”, escondida tras esas representaciones, aunque ya tenía claro que la estructura de la realidad se jugaba en la dialéctica entre las relaciones económicas y las formas de aparición, no sólo en encontrar un contenido oculto a las representaciones de los sujetos. Pero en el libro I, redactado en 1866 y publicado en 1867, el énfasis está puesto en el descubrimiento de cómo esas relaciones toman esa forma de manifestación y en el estudio de éstas como formas cosificadas e invertidas: la forma valor –la economía política, decía, ha descubierto correctamente el trabajo como fuente del valor, pero no *por qué aquel contenido toma esta forma-*, el fenómeno del fetichismo como respuesta a esa incógnita, el salario como primera

¹²⁶⁵ Jerez Mir, R., op., cit., p. 153.

¹²⁶⁶ Ibid., p. 156.

¹²⁶⁷ Heinrich, incorporando los resultados de las últimas investigaciones arrojadas por la edición de MEGA, afirma sobre el libro III: “Para el libro III, el llamado ‘manuscrito principal’ nació en 1983-4, es la única versión prácticamente completa, y fue el texto utilizado por Engels cuando editó el volumen III de *El capital*”. (Heinrich, M., “Reconstruction or deconstruction? Op. cit., p. 82.

¹²⁶⁸ MEW 25, p. 825.

forma de mistificación que complementará la teoría del plusvalor. En *Teorías del plusvalor*, que se origina en el manuscrito de 1861-63, aparecen ambas preocupaciones: un rechazo tajante del culto a la superficie de la economía vulgar, pero también una discusión de principios con los economistas clásicos, a quienes se les ha escapado el problema de la forma, el aspecto “cualitativo” de la determinación del valor. Teniendo a la vista el conjunto de los tres libros, vemos la preocupación básica de Marx: llegar a aprehender teóricamente la forma de manifestación en su mediación, integrado ello en un concepto de realidad efectiva.

Por todo ello, responderíamos a Heidegger, creemos que no puede calificarse a Marx de materialista metafísico, sino, bien al contrario, su crítica de la economía política, como exposición y crítica de la apariencia, primero, no se limita a *invertir* ningún esquema dualista de comprensión de la realidad, sino que efectúa un cambio de terreno para pensar un concepto de realidad efectiva complejo que, segundo, incorpora la dimensión de *forma* como dimensión fundamental¹²⁶⁹, e incorpora asimismo, tercero, una dialéctica entre *esencia y fenómeno* donde uno no se reduce al otro: ni el fenómeno es mera ilusión, ni la esencia es la realidad oculta originaria.

¹²⁶⁹ La lectura de Žižek auna estos dos puntos, la impugnación del esquema metafísico dualista y la presencia de la noción de forma: “Primero, hemos de romper la apariencia según la cual el valor de una mercancía depende del puro azar, [...]. Hemos de dar el paso crucial de concebir el ‘significado’ oculto tras la forma-mercancía, la significación que esta forma ‘expresa’. Hemos de penetrar el ‘misterio’ del valor de las mercancías [...]. Pero, como Marx indica, hay un cierto ‘pero’: la revelación del secreto *no basta*. La economía política clásica burguesa ya ha descubierto el ‘misterio’ de la forma-mercancía, pero su límite es que no es capaz de abandonar esta fascinación por el misterio oculto tras la forma-mercancía, que lo que captura su atención es el trabajo como la verdadera fuente de riqueza. En otras palabras, la economía política clásica se interesa únicamente por los contenidos encubiertos tras la forma-mercancía, y ésta es la razón de que no pueda explicar el verdadero misterio, no el misterio *tras* la forma, sino el misterio *de esta forma*. [...] Hemos de dar por lo tanto otro paso crucial y analizar la génesis de la forma-mercancía”. (Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 39-40).

CONCLUSIONES

Capítulo 1. Recapitulación de los resultados parciales.

Antes de exponer las conclusiones de la investigación, resumiremos los resultados principales que ha arrojado cada una de sus partes. « Para organizar esta recapitulación conviene, empero, empezar por recordar brevemente el planteamiento y los objetivos generales que nos marcábamos en la Introducción. A continuación, nos detendremos en el balance parcial, relativo a las dos “hipótesis específicas” en que se concretaba ese planteamiento.

1. 1. Planteamiento de la cuestión e hipótesis general.

Lo que movilizó la intención de realizar esta tesis, el motivo o germen original, fue una inquietud, no demasiado definida, sobre si acaso no podría decirse una palabra nueva sobre el viejo asunto de “Marx y la filosofía”, o, lo que es lo mismo, sobre el gastado “materialismo” de Marx. Ciertamente, esto significaba preguntarse por el concepto de realidad en Marx, y entrar en la discusión sobre si hay o no (y en qué sentido lo uno o lo otro) algo así como una “ontología” de Marx. Ahora bien, teniendo en cuenta el carácter de “crítica” con que se presenta el proyecto teórico del Marx maduro, señeramente representado por *El Capital*, todo apuntaba a que semejante problemática, de tener cabida en tal proyecto, adoptaría necesariamente un carácter indirecto, y en cierto modo negativo. Y, en efecto, *leyendo desde este punto de vista*, lo que pasaba a primer plano en los textos era más bien una cuestión del no-ser, de la eficacia del no-ser, un protagonismo de la apariencia en un orden de cosas, el de la sociedad moderna, definido en todo caso por un juego de formas de aparición y de modos de desplazamiento, inversión, transfiguración de lo que *sólo así* aparece y es efectivamente real. La cuestión general podía formularse, desde luego, de una manera muy amplia: ¿cómo ilumina la problemática del no-ser un modelo

ontológico, cómo opera la presuposición de ciertas decisiones al respecto en la «tesis sobre el ser» -por recuperar aquí una conocida fórmula de Heidegger- de un pensador? ¿En qué medida el concepto de verdad que en cada caso se tematiza viene determinado por una comprensión de la posibilidad del error y de la negatividad que no siempre se hace explícita?¹²⁷⁰ Pero a nosotros nos interesaba más bien la figura específicamente *moderna* de esta problemática, y más exactamente el modo como tal figura pudiera reconocerse en la noción de objetividad, y de objetividad de la apariencia, que parecía abrirse camino en Marx; modo que evocaba, en muchos momentos -como hemos expuesto después, en la sección I de la primera parte- una tradición filosófica particular: la de la conexión de *lo crítico*, *lo fenomenológico* y (las transformaciones de) *lo ontológico* en la *Crítica de la Razón pura* o en la *Fenomenología del Espíritu*. En esa misma medida, el camino de la investigación adoptaba la forma de una pregunta por la teoría marxiana de la apariencia, y su posible relevancia para dar un sentido preciso al “materialismo” de Marx, en lo que este pudiera tener de posición estrictamente filosófica.

Constatamos que había en la crítica de la economía política una constelación conceptual, sistemáticamente operativa en sus distintos niveles, que podía interpretarse como un núcleo de categorías propias de una teoría de la apariencia, y que no era, precisamente, la tan manoseada de la “alienación” y la “ideología”, literalmente ausentes en este *corpus*, sino la vinculada a una pareja de términos con resonancias diversas, casi literarias: “fetichismo” y “mistificación”, comparativamente poco estudiada en la bibliografía marxiana. Todo el planteamiento se circunstanció entonces en una *doble hipótesis general* algo más concreta, que constituía nuestro punto de partida.

1. En primer lugar, la sospecha de que para reconstruir el concepto de realidad de Marx, su «tesis sobre el ser», habría que preguntar no por la materia, no por la historia, no por el materialismo histórico o dialéctico, sino por el papel de la *apariencia*, y de las *formas de conciencia* como *formas de apariencia necesaria*, en el movimiento de la sociedad moderna, cuya ley Marx había buscado. Y ello por motivos que concernían tanto a la constitución del objeto de Marx, la sociedad moderna, como a la naturaleza de su proyecto,

¹²⁷⁰ Como apuntábamos en la introducción, al fin y al cabo ambos discursos, el que administra el imperativo de mantener bien separados el ser y del no-ser, y el que asume como problema la insidiosidad de un no-ser, la apariencia, que reclama reconocimiento como un cierto ser, han sido la doble faz del discurso de la filosofía, desde la fundación de su autocomprensión como decir del ser, en el poema de Parménides, y desde la tematización de la dialéctica alojada en esta autocomprensión en *El Sofista* de Platón. La tradición de esta problemática llega a Nietzsche, Heidegger o a Deleuze, y en esta tesis hemos querido medir un segmento de la misma: el formado por Kant, Hegel y Marx.

una *crítica* de la *autocomprensión* de la sociedad moderna tal como esa autocomprensión se despliega en la *economía política*.

2. En segundo lugar, la conjetura de que en los conceptos marxianos de *fetichismo* y *mistificación* yacía una *implícita* teoría de la apariencia, la cual podía tener, además, un importante valor como *principio de organización* del proyecto mismo; pero que una cosa y otra sólo podrían explicitarse y dilucidarse aislando pacientemente los contextos de aparición de esos conceptos, diferenciando sus formas y precisando sus funciones y significados en el desarrollo del argumento completo de la crítica de la economía política.

De aquí nacían, como se ha visto, las dos partes de la tesis, que recogen estos dos planos de problematización, si bien en un orden inverso, y de acuerdo con sendas hipótesis específicas, a las que nos referiremos a continuación¹²⁷¹. Son los resultados parciales de su exploración lo que intentamos sistematizar.

1. 2. Hipótesis específica y resultados de la primera parte.

La *tesis* que hemos intentado establecer en la primera parte de esta investigación, dedicada a la exégesis de los textos de Marx y a la discusión de sus interpretaciones más relevantes, es que los conceptos de fetichismo y mistificación son el núcleo de una teoría de

¹²⁷¹ Si la cuestión filosófica general fue el impulso conceptual de la tesis (tematizado después como segunda parte de la investigación), pronto ésta estimuló la necesidad de estudiar con mucho detalle cuestiones técnicas internas al pensamiento maduro de Marx, y la tarea de ensayar a partir de ellas una reconstrucción immanente del proyecto marxiano (el trabajo que ocupa toda la primera parte). El mejor conocimiento de esas cuestiones técnicas, la exégesis de los textos particulares, a su vez, dotaba de nuevas hechas a nuestra hipótesis de la existencia de una teoría de la apariencia subyacente a todo el proyecto, y orientaba la determinación de la naturaleza de esta teoría. Así, ambos aspectos (la dualidad de registros que en la introducción llamábamos “plano filosófico” y “plano filológico” de la investigación) se retroalimentaban. Esperamos haber mantenido a la vista del lector tanto la necesidad como la autonomía relativa de los dos planos, convertidos por ello en partes de la tesis, pero también su interrelación, que opera a lo largo de toda ella, por decirlo así, transversalmente. Por citar sólo un par de ejemplos: (a) la consideración de la esfera de circulación como “*mera apariencia*” (siguiendo el *Urtext*), tanto en la sección I, capítulo 1.2, para criticar la interpretación de Engels de una producción simple de mercancías, como en la sección V, capítulo 1.2, para explicar el sentido técnico de “*mera apariencia*” a partir de la *Lógica* de Hegel. (b) La utilización de los conceptos del análisis de la forma valor tanto en la sección III, capítulo 2.3, para fortalecer el vínculo entre teoría del valor y fetichismo, como en la sección V, capítulo 1.2, para ilustrar el concepto de forma de aparición. Una misma temática, pues, encierra dos dimensiones: una técnica, interna a la lectura de Marx, y una filosófica, que atañe al sentido de sus conceptos, y sólo puede comprenderse plenamente cada una de ellas si se ha comprendido la otra. El nivel filológico y el filosófico, pues, se retroalimentan sin cesar

la apariencia, y *justamente por eso* absolutamente centrales en la *crítica* de la economía política. Nuestra *hipótesis*, para evaluar este último aspecto, ha sido la de que, debidamente analizados y desplegados en sus distintas modulaciones, esos conceptos podrían constituir el principio articulador del entero *corpus* de la crítica de la economía política. La verificación de esta hipótesis es la reconstrucción de la estructura de la crítica de la economía política propuesta en la sección III: en ella hemos mostrado que, tomados *como hilo conductor* (tras el estudio previo en las secciones anteriores), tales conceptos hacen visible la sistematicidad interna de la complejísima masa de textos que componen el *corpus* de esa crítica -una *sistematicidad* que no se limita por tanto a *El Capital*, pero que, como no podría ser de otro modo, lo hace más inteligible-. Vayamos por partes:

1. El estudio de los textos de Marx ha puesto de manifiesto que fetichismo y mistificación ni son un mero recurso retórico, ni son dos nombres para un mismo fenómeno. Pero tampoco se trata de conceptos plenamente unívocos y se constatan, en los diversos borradores y escritos de Marx, varios desplazamientos en su sentido -especialmente, como se ha visto, en la forma de fetiche del capital-. Tal era la primera conclusión de lo que llamábamos una “tópica de la apariencia” (sección II, cap. 2)¹²⁷², una exposición en la que, mediante un laborioso trabajo de reconstrucción y análisis de las fuentes, hemos desgranado y sistematizado hasta seis formas de fetichismo y mistificación, localizadas y analizadas por Marx en distintos momentos de su argumentación. Ahora bien, ciertamente el texto de Marx es en ocasiones irregular en la presentación de dichas formas, tanto en lo que respecta a su delimitación como a su terminología. Con todo, al aislar y describir esa multiplicidad en sus respectivos rasgos diferenciales, creemos haber puesto de manifiesto la unidad de intención y la coherencia de la arquitectura que se dibuja a través de los distintos análisis. Volveremos sobre este punto en el apartado 2 de este resumen.

Es este recorrido en detalle lo que nos ha permitido mostrar que, a pesar de que muchos intérpretes las confunden, bajo las denominaciones generales de “fetichismo” y “mistificación”, están en juego *dos* estructuras principales de la apariencia, bien diferenciadas, de las que esas formas son variaciones, modulaciones. Tal es, sin duda, la conclusión principal de la tópica ensayada. Y la fenomenología de esta diferencia estructural, fortalecida en la segunda parte de la tesis mediante el estudio de las diferentes formas de la

¹²⁷² A partir de aquí en lo que resta de conclusiones nos referimos a los capítulos de la tesis citando tan sólo el número romano de la sección y el arábigo del capítulo y sus divisiones, por ejemplo: II, 2.1 sería el apartado 1 del capítulo 2 de la sección II.

ilusión metafísica diagnosticadas por Kant en la *Crítica de la razón pura*, se ha convertido a partir de este momento en un hilo rojo de nuestro trabajo, en lo que tiene de intento de establecer las conexiones internas del discurso crítico de Marx con la filosofía clásica alemana.

Pero, por otro lado, la determinación de las tres formas de *mistificación* (II, 3), aún más problemática que la de las formas del fetichismo, por hallarse la mayoría de sus textos en el libro III y por ser la bibliografía sobre ello prácticamente inexistente, ha resultado sin embargo de crucial importancia para nuestro objetivo general de averiguar la conexión entre teoría de la apariencia y ontología en Marx. La razón de ello es que la formulación misma del asunto -sobre todo en el caso del salario, la forma base de las demás-, esto es, la específica constelación de categorías que Marx vincula en este caso a la de *mera apariencia* -la tríada *fenómeno, esencia y relación esencial*, a la que Marx se refiere a veces con la expresión “relación efectiva”, y no debe confundirse con la noción plena de “realidad efectiva” de Hegel-, constituye una inequívoca indicación sobre la arqueología filosófica de la teoría marxiana de la apariencia: a saber, que su sentido debe buscarse en la «doctrina de la esencia» de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, que se anuncia entonces como marco de inteligibilidad del concepto de *realidad efectiva* en estos textos del Libro III de *El Capital*. Mostrar que es imprescindible explicitar y reconstruir estas profundas y específicas conexiones teóricas con Hegel, si se quiere alcanzar una cabal comprensión *del espíritu y la letra* de la *analítica* marxiana de los referidos fenómenos de mistificación estructurales en la sociedad moderna, tal ha sido la tarea de la segunda parte de la tesis -y por lo que hace a este punto, la tarea de V.1), pero es importante destacar el *surgimiento* mismo del problema, como resultado de la “tópica de la apariencia” ensayada en la primera. Se pone así de manifiesto el modo cómo los niveles filológico y filosófico de la investigación se exigen mutuamente y se complementan, y el interés de la apuesta metódica general de esta investigación.

2. En segundo lugar está la cuestión de la fecundidad de las categorías de fetichismo y mistificación para el propósito de Marx, esto es, la pregunta por su función en la *averiguación* de la ley que rige el movimiento de la sociedad moderna. Esa fecundidad estriba, según creemos haber mostrado en la sección III, en el papel que desempeñan como principios de organización y estructuración de los contenidos de la crítica de la economía política. Hemos procedido para ello en dos pasos: dividiendo primero (en III. 1) *El capital* completo en dos partes, centradas, respectivamente, en la teoría del valor y la teoría del

plusvalor, de acuerdo con las declaraciones de Marx cuando proyectaba los planes de la obra y en textos de recapitulación; y mostrando después (III.2 y III.3), en discusión con la tradición marxista, la vinculación intrínseca (semántica y conceptual), de cada una de esas dos partes con las formas de apariencia reconstruidas en la sección II.¹²⁷³

2.1. Así, en III.2 hemos examinado la inseparabilidad de la teoría del valor de Marx de la cuestión del fetichismo, y apuntado al apartado de la forma valor como el fundamento y expresión más acabada de esa conexión. Aunque, en verdad, este enfoque lo adelantábamos ya en II.2.1, donde hacíamos hincapié en la afirmación de Marx de que “este carácter de fetiche del mundo de las mercancías nace, *como el análisis precedente ya ha mostrado*, del peculiar carácter social del trabajo productor de mercancías”¹²⁷⁴. Por lo que a nuestra investigación se refiere, hay, pues, una conexión orgánica entre la exposición del concepto de fetichismo en II.2.1, y nuestra interpretación de la teoría del valor en III.2; conexión que se observa, asimismo, en relación con la exposición del concepto de fetichismo del dinero en II.2.2. La puesta en evidencia de ese vínculo nos ha permitido, por un lado, criticar las interpretaciones meramente cuantitativas de la teoría del valor, y mostrar, por otro, la necesidad para el estudioso de la teoría del valor de Marx de tener en cuenta las diferentes redacciones de la misma -algo que, como ya criticaba Backhaus, a menudo es descuidado-. En relación con esta última indicación metodológica queríamos resaltar que nuestra propuesta de explicar los cambios de redacción de la *Contribución a El capital* mediante la discusión con Bailey en *Teorías del plusvalor* es una contribución original de nuestro trabajo que nos parece importante, pues ayuda a desestimar algunas lecturas de críticos, pero también de partidarios de Marx, y pone de manifiesto el papel de *Teorías del plusvalor* en la resolución de problemas categoriales en el desarrollo de la crítica de la economía política, en

¹²⁷³ La retroalimentación general entre los niveles filológico y filosófico de esta investigación se reproduce también en el interior de cada uno de estos planos: los problemas tratados en las secciones II y III remiten unos a otros y forman parte de una misma unidad, y nuestra lectura de una cuestión en concreto a la vez presupone y completa el tratamiento de otra. Esta profunda unidad de problematización es un resultado, si bien no conscientemente buscado, que consideramos positivo, pues es síntoma, creemos, de solidez y coherencia en la interpretación.

¹²⁷⁴ Es decir, el fenómeno del fetichismo es inseparable del concepto mismo de valor y de trabajo social. Esta vinculación, demostramos allí, queda más clara en la redacción de la *Contribución* que en la segunda de *El capital*. En III.2.3. nos hemos ocupado en cambio de una modificación que podría distorsionar la recta comprensión del problema: en el apéndice de la primera edición, el fetichismo aparece como “cuarta propiedad del término equivalente”, mientras que, en la segunda, aparece con su propio apartado independiente, “El carácter de fetiche de la mercancía y su fetiche”. Con ello, si bien ha lugar a un desarrollo más elaborado del concepto, se pierde la vinculación intrínseca con el concepto de trabajo y de valor que era manifiesta en la *Contribución* y en el Apéndice de la primera edición.

este caso, relativos a la categoría de valor¹²⁷⁵. Finalmente, en la observación sobre la aplicabilidad del fetichismo al resto de categorías (dinero y capital), por ser la mercancía “forma celular económica”, se reafirma a la vez el carácter estructurador que observamos en las formas de apariencia y se introduce la interpretación de Marx como un *teórico de las formas*, una idea que aparece intermitentemente en nuestra investigación -con cierta amplitud en III.2.3.-, pero que no hemos podido lamentablemente tematizar por extenso. Un poco más adelante volvemos sobre esta cuestión.

2.2. Paralelamente, el último capítulo de la sección III (III.3) de esta primera parte de la tesis ha vinculado la teoría del *plusvalor* con el análisis de las formas de *mistificación*: contra los que veían a Marx como un mero continuador de Ricardo en la búsqueda del “secreto oculto” del plusvalor, hemos puesto todo el énfasis en mostrar que el modelo teórico y crítico de Marx exige el *retorno a la superficie* de lo que se manifiesta, es decir, al *mundo invertido* de apariencias recogidas en la Fórmula Trinitaria. Nos parecen aportaciones relevantes de nuestro trabajo, primero, la reconstrucción en sí de las formas de mistificación, pues, como señalamos en II.1., esta parte ha sido aún más desconocida en la bibliografía que la del fetichismo; pero además damos especial valor, en segundo lugar, a la discusión de los conceptos de “fetichismo del capital” y “mistificación de la ganancia o interés”, donde creemos haber dado una réplica fundada a intérpretes reconocidos como son Grigat, Marxhausen o Heinrich; la discusión con ellos de este problema fue una especie de prueba de fuego de nuestra lectura que creemos haber solventado satisfactoriamente. No obstante, el resultado que nos parece más reseñable -todavía en esta sección III- es, en tercer lugar, la lectura que proponemos del apartado de la Fórmula Trinitaria. Y ello no sólo por razones internas al desarrollo de nuestro propio planteamiento, relativas a la comparación con el movimiento de la «doctrina de la esencia», sino porque aporta un enfoque que consideramos novedoso a la teoría del capital y del plusvalor de Marx. Nos detenemos por eso en este punto con algo más de detalle.

La mayoría de autores, desde Schumpeter a Foucault, consideran solventado el asunto con el desvelamiento del “secreto del plusvalor”. Y sí, ciertamente Marx habla de tal cosa,

¹²⁷⁵ Si bien no hay referencias directas de Marx a Bailey relativas a la introducción del “tercero común”, el estudio de los textos lo hace muy plausible. Sí hay una referencia directa a Bailey y a la incapacidad de los ricardianos para responderle: no encontraban en Ricardo “la conexión interna entre valor y forma de valor o valor de cambio” (MEW 23, p. 98, nota 36). A esta discusión se debe, pues, el énfasis puesto por Marx en *El capital* en el desarrollo de la forma valor (véase también nota 17).

mediante la bajada a los “ocultos talleres de la producción” y el descubrimiento de la compra y venta de la fuerza de trabajo. Pero, hemos aducido por nuestra parte, *primero*, los términos mismos de la relación de plusvalor, el capital y el trabajo, en su funcionamiento efectivo aparecen ya tergiversados y ocultos; *segundo*, la categoría de plusvalor recibe un desarrollo, que ocupa a Marx *prácticamente el libro III entero*, para recoger las *nuevas formas de aparición* de la misma: ganancia, interés y renta de la tierra. Y ello no de forma accidental, sino en la unidad denominada por Marx “Fórmula Trinitaria”, que es *la apariencia última*, consumada, de la totalidad del modo de producción capitalista, *según la figura más exterior y enajenada de su fundamento*, tal y como la recoge la economía vulgar: tierra-renta, capital-interés, trabajo-salario. Se constituye vinculando las formas transformadas de la producción de plusvalor con sus presuntas fuentes, desgajadas y naturalizadas.

En una palabra: es constitutivo de la teoría del plusvalor de Marx una *teoría de la generación de formas aparentes y de la ocultación necesaria* de la propia estructura que esa teoría desvela y explica. Autores como Marxhausen han apuntado a este desarrollo de la categoría del plusvalor en el libro III, pero su estudio es prácticamente la excepción. Estas formas de mistificación y de fetichismo, unificadas en la Fórmula Trinitaria, son pues, el contenido efectivo de la teoría del plusvalor de Marx, y, además de una discusión técnica del “dogma smithiano” y la teoría de Say de los componentes del precio, una *teoría de la apariencia* en toda regla. Pero entonces, Marx no es un ricardiano que busca el fundamento oculto, sino *un teórico de las formas de superficie*, de la apariencia objetiva y necesaria —va de suyo, en su mediación con el fundamento—, como por lo demás él mismo señala en discusión con Ricardo, al que achaca una falta de comprensión de la dialéctica entre la forma de manifestación y el fundamento.

De este modo, la conclusión de la sección III de esta primera parte de la tesis se convierte ya en tránsito al tipo de cuestiones que son las propias de la segunda parte, y al giro metódico que su tratamiento exige: la necesidad de rastrear en la historia de la filosofía moderna la arqueología intelectual de esta teoría de la apariencia necesaria, la pregunta por la posibilidad de un materialismo no metafísico y un modelo de realidad efectiva donde quepa este desdoblamiento de lo real en el fenómeno y sus condiciones, la apariencia y su fundamento, y ello de modo no dualista ni reduccionista. Con otras palabras: es el análisis filológico-técnico, en discusión con los intérpretes especializados de *El capital*, el que ha hecho necesaria la apertura de una consideración propiamente filosófica, para comprender

qué se juega con esta teoría de las formas de aparición: vinculación insoluble entre ambos niveles de la investigación.

3. Una última palabra sobre los resultados de esta primera parte de la tesis: creemos que el enfoque ensayado en ella es relativamente novedoso en la literatura especializada sobre Marx. Ciertamente, como hemos reiterado, existen obras que se ocupan de la cuestión del fetichismo, pero rara vez lo hacen en toda su extensión, y aún menos frecuente es encontrar referencias a la cuestión de la mistificación. No hemos encontrado, en cambio, ninguna obra que acometiera la reconstrucción de la crítica de la economía política a partir de los conceptos íntegros de fetichismo y mistificación, lo que era nuestro objetivo¹²⁷⁶. Con todo -subrayábamos en II.1.-, la posibilidad misma de este planteamiento, y los presupuestos hermenéuticos y metodológicos que asume, sí tienen una referencia inequívoca en las lecturas recientes de Marx, y singularmente en la “Nueva lectura”^{alemana}. Sobre este punto queremos insistir para cerrar este balance parcial. Los clásicos Reichelt y Backhaus nos han orientado, pero ha sido sobre todo M. Heinrich quien ha determinado el marco teórico en que nos hemos movido. Sus textos (además de la ayuda personal que durante los años de doctorado nos ha brindado) constituyen la llave que nos ha posibilitado enfrentarnos a Marx en general. En la medida en que, como ha podido constatar¹²⁷⁷, los análisis concretos de estos autores son una presencia constante y decisiva a la hora de dilucidar cuestiones

¹²⁷⁶ Esta dificultad ha venido a añadirse a la dificultad metodológica específica de una tesis sobre Marx que mencionábamos en la introducción. Primero, fue imperativo enfrentarse directamente con los textos originales en alemán, pues las ediciones castellanas no se hacían cargo de la complejidad de la historia de los textos, en especial de *El capital* y sus diferentes versiones, recogidas sólo en MEGA. Pero además de eso, nuestro trabajo lo acometíamos casi en solitario, pues, como también explicábamos, buena parte de la bibliografía sobre Marx teníamos que descartarla por unos motivos u otros. La primera criba fue respecto a quienes ignoraban la periodización en la obra de Marx, la peculiaridad que supone la *crítica* de la economía política, y el corte tajante *no sólo* con el campo filosófico feuerbachiano y de los hegelianos —nótese: no de Hegel- *sino también* con el de la economía como ciencia positiva. Se desechaban así lecturas que hacían de Marx un humanista o un economista técnico. Todo lo que llamamos el “marxismo tradicional” lo excluíamos también, por motivos avanzados y desarrollados en el capítulo 2.1 de la sección V. Del marxismo occidental, Adorno y Lukács sobre todo han aportado puntos de vista muy valiosos a nuestra investigación. Pero han sido los autores de la “Nueva lectura de Marx” en Alemania quienes han guiado fundamentalmente nuestra lectura.

¹²⁷⁷ Véase por ejemplo la exposición de la lectura de Backhaus de la forma valor (III.2.3), que nos introduce en la cuestión del concepto de forma en Marx y refuerza nuestros análisis de los conceptos de valor y fetichismo, la discusión con el concepto de Heinrich de fetiche del capital (II.2.3), el enfoque de Heinrich en la teoría del valor (III.2.1 y III.2.2), que fundamenta nuestra lectura de la teoría del valor como una teoría del carácter social del trabajo y su vinculación insoluble con el fetichismo como forma de objetivación [*Vergegenständlichung*] que lleva aparejada, su discusión de la definición de Marx de “método materialista” (V.2.2.2), que nos dio la pista clave para pensar el materialismo de Marx sobre las nuevas bases de una ontología crítica y no metafísica, o el uso del concepto de *Geltung* y de abstracción real de Reichelt (V.1.1), que nos permite acercarlo a Hegel.

controvertidas, creemos estar cumpliendo una de las pretensiones que también dejamos fijada como objetivo desde la introducción: discutir y hacer productiva, en una tesis sobre Marx escrita en castellano, esta bibliografía especializada apenas disponible en nuestra lengua.

1. 3. Hipótesis específica y resultados de la segunda parte.

Hacia una teoría filosófica de la apariencia, se titula este trabajo nuestro. Y el intento de la segunda parte ha sido identificar y sistematizar la “contribución” de Marx en este terreno. Ahora bien, no hay en Marx algo así como una “teoría de la apariencia” desarrollada explícita y sistemáticamente en algún escrito filosófico o metodológico. La formulación de las categorías analíticas del fetichismo y la mistificación, que aquí reconocemos como núcleos de una teoría *implícita* de la apariencia, forma parte, en Marx, de un modelo teórico que intenta hacer comprensible un objeto determinado históricamente, la sociedad moderna, cuya estructura (como hemos visto en la primera parte) acoge como esencial un elemento efectivo de carácter fantasmático, una suerte de autocultación e inversión indispensable para su funcionamiento. ¿Qué concepción de la apariencia yace aquí? ¿Qué tipo de teoría de la apariencia exige este modelo de investigación crítica?

La *hipótesis específica* de la segunda parte de esta investigación es, como se ha reiterado, que sólo mediante una arqueología de las raíces filosóficas del fetichismo y la mistificación en las teorías modernas de la apariencia objetiva podemos dar cuenta del sentido de estos conceptos y calibrar su verdadero alcance¹²⁷⁸. A este respecto, hemos propuesto un doble desarrollo de esta hipótesis:

A. Por un lado, que las raíces filosóficas de las categorías de “fetichismo” y la “mistificación” yacen en estructuras características de la crítica kantiana y hegeliana de la

¹²⁷⁸ En la introducción nos preguntábamos si, ante ciertas aporías de su pensamiento, o ante ciertas lagunas en la tradición de su exégesis, sería fructífero acercarse a Marx con herramientas específicas, tomadas de la tradición filosófica. Creemos haber mostrado la pertinencia de esta cuestión en los dos sentidos proyectados: en el nivel hermenéutico, la utilidad de esas herramientas para delimitar y dilucidar el significado y función teóricos immanentes de las categorías de Marx estudiadas, en el nivel propiamente filosófico, para mostrar el calado *ontológico* del proyecto crítico de Marx, e identificar el sentido de su *materialismo*. El intento de leer la teoría de la apariencia de Marx desde los clásicos de la filosofía no abunda en la bibliografía; aparte de algún estudio como los de Fischer o Krahel, el trabajo sobre los textos de Kant y Hegel se ha apoyado en intérpretes escogidos, no específicamente marxistas ni marxianos, como Lebrun, Labarrière o Theunissen.

metafísica¹²⁷⁹, y que, a su vez, recíprocamente, las teorías de la apariencia objetiva desarrolladas por ambos pensadores reciben mediante el funcionamiento de dichas categorías en la crítica de la economía política una suerte de prosecución e impulso nuevo.

B. Por otro lado, que, por paradójico que pueda parecer, esta filiación en la ontología del *idealismo* alemán es también vinculante a la hora de entender el modo en que Marx concibe “lo real”, y puede proporcionar claves preciosas para ganar el concepto determinado de “*materialismo crítico*” como la posición filosófica de Marx .

El primer aspecto de la hipótesis se ha desarrollado en la sección IV de la tesis. Tres son los resultados principales de la investigación:

1. El espacio de las teorías modernas de la apariencia, el interés por el *sistema* de las formas de la ilusión necesaria y de los errores a que dan lugar, se abre con la impugnación kantiana de la identificación de fenómeno y mera apariencia, con la sustitución de la pregunta metafísica clásica por lo verdaderamente ente (oculto tras las apariencias) por la pregunta fenomenológica que inquiere las condiciones de lo que aparece en tanto que aparece, y la correspondiente indagación del sistema de *subrepciones* mediante las que se oculta esta cuestión y se proyecta un pretendido “mundo verdadero” más allá de los fenómenos. Pues bien, el estudio de la teoría kantiana del error es, en esta investigación, la segunda cala en la historia de la filosofía de las cuatro que luego mencionaremos. Como recordaba elogiosamente Hegel, Kant puso las bases para pensar la “objetividad de la apariencia”; y, en efecto, la atención al tipo de investigación realizado por Kant a propósito de los extravíos de la razón en la metafísica especulativa nos ha proporcionado, en primer lugar, el modelo de una teoría de la *positividad* del error, que pregunta por sus fuentes, y localiza sus *causas* en una producción real de *apariencia*, alojada en el corazón mismo de la facultad de conocimiento. Este modelo ha sido esencial para comprender la relativización del concepto de ideología, que nos parece encontrar en el Marx maduro, y para reparar (frente a muchos análisis marxistas) en el cambio de terreno que supone plantear el problema de un

¹²⁷⁹ Estos capítulos en ningún caso estaban planteados como un cajón de sastre, en el que reunir consideraciones filosóficas sobre la apariencia en general. Pero tampoco se trataba de registrar influencias fácticas (si Marx leyó o no con detenimiento a Kant, si tomó de hecho tal o cual concepto de Hegel, etc). Hemos pretendido determinar muy cuidadosamente la genealogía del concepto de apariencia propio de Marx, el campo que abre su posibilidad, sus afinidades y resonancias.

ser que no es transparente, lejos de toda problemática representacional o de mera teoría del conocimiento¹²⁸⁰.

2. Pero, además, el diagnóstico elaborado por Kant en la *Crítica de la razón pura* del diverso sentido y estructura de los errores de la ontología dogmática y los de la metafísica especial nos ha puesto ante una suerte de fenomenología de dos formas diferentes de apariencia, cuya nítida diferenciación ha constituido una base extraordinariamente útil para aislar los rasgos diferenciales de fetichismo y mistificación: desde luego, tenemos la apariencia trascendental propiamente dicha, objeto de la Dialéctica trascendental, que está vinculada a la interpretación como principios *trascendentes* de las máximas de la *razón*, y a la consiguiente *hipostatización* de sus ideas, proyectadas como *objetos* (y propiedades de objetos) transfísicos; pero también la apariencia (onto)lógica (de la que se ocupan las páginas finales de la Analítica trascendental), vinculada más bien a la ambigüedad de los conceptos de reflexión y al uso trascendental de las categorías del *entendimiento*, para la construcción (mediante esos predicados abstractamente tomados) de una pretendida teoría de la cosa en general, incapaz empero de hacer justicia a la especificidad del objeto sensible en general¹²⁸¹. Hasta cierto punto la proximidad del estudio kantiano de las formas de *reificación* o *hipostatización* (“apariencia trascendental”) y los análisis marxianos de la apariencia como *cosificación*, es decir, del “fetichismo” se impone casi como una evidencia, y

¹²⁸⁰ Hay autores, de todas maneras, que recuperan el concepto de *ideología* de una forma muy renovada. Por ejemplo Bruhn, J., “Karl Marx und der Materialismus. Thesen über den Gebrauchswert des ‘Marxismus’”, op. cit: “En segundo lugar, el materialismo puede entenderse como “crítica de la ideología”. Bruhn lo formula diciendo que no son los individuos empíricos, reales, los que piensan lo que piensan, sino que sus pensamientos son la coacción reflejada de la integración en el mecanismo de la estructura del capital. Marx no solo destruye la ilusión liberal de que los hombres hacen su propia sociedad, sino la ilusión de que *piensan sus propios pensamientos*. Igual que el valor de uso es el “portador material” del valor de cambio, los individuos reales lo son de la “forma de pensamiento”. Los individuos, podría decirse, no piensan, *son pensados* por la abstracción real, por la forma de pensamiento. “La ‘máscara de carácter’ [Marx] es al mismo tiempo una ‘máscara de pensamiento’, y la ideología se entiende aquí estrictamente como *lógica de coacción del pensamiento*, como imposición objetiva a la identificación intelectual, por lo tanto, como ‘*conciencia necesariamente falsa*’”. El resultado, muy precisamente formulado por Bindseil, es drástico: “El cuerpo es incorporado a la sociedad por vía de la fuerza de trabajo. La sociedad es, en cambio, incorporada al cuerpo por vía del espíritu” (Bindseil, I., *Es denkt. Für eine gesellschaftliche Definition des Geistes und für einen Verzicht auf die Definition des Körpers*, Ça Ira, Freiburg, 1995, p. 20).

¹²⁸¹ Si en la producción de apariencia trascendental la subrepción consiste en que, «por un inadvertido influjo de la sensibilidad», se toman conceptos y principios pertenecientes a la constitución *subjetiva* de la razón por conceptos y principios que referirían a pretendidos *objetos* metafísicos y a propiedades suyas, de manera que la aspiración racional a lo incondicionado se realiza mediante la producción de una suerte de *física* especulativa de la región “suprasensible”, la producción de apariencia lógica se alimenta del olvido de la dimensión sensible del efectivo objeto de nuestro conocimiento, de la omisión de las diferencias y especificidades que lleva consigo esa constitución suya, lo que conduce a una ontología sin límites que, en el fondo, es sólo una *lógica*.

la cuestión es hasta dónde se puede llevar la analogía entre estructuras. Lo que nos ha interesado más en todo caso es que Kant distinguía de este tipo de producción de apariencia otra producción de muy distinto sentido: la segunda estructura, en efecto, la de la apariencia ontológica, ha resultado decisiva para captar lo específico de la apariencia como “mistificación” en Marx, es decir, las dinámicas de inversión de procesos reales y de aparición de una dimensión meramente lógica (jurídico-formal) de su comprensión por los actores, que no pueden asimilarse sin más al problema del fetichismo, punto este que era esencial para nuestro argumento. Pues bien, la proximidad precisamente aquí se comprobaba en la cosa misma, emergía por sí sola, de un modo inesperado, al confrontar los textos de la crítica de Kant a Leibniz en la “Anfibología” con algunos pasajes de Marx, que parecían parafrasearlos¹²⁸².

3. Por otro lado, y más específicamente en relación con el concepto de “inversión”, hemos mostrado que el uso que hace Marx del concepto de “mundo invertido” en las últimas páginas de *El capital* descansa sobre presupuestos enteramente diferentes al de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Marx recupera esa temática en la crítica de la economía política en el marco de un modelo de la relación realidad y apariencia enteramente nuevos. Y lejos de tratarse ya de la crítica a Hegel, hasta cierto punto tópica, característica de los escritos de juventud, cuando en los textos de madurez Marx denomina a la sociedad moderna “mundo invertido”, esto tiene profundas resonancias del concepto de mundo invertido en la *Fenomenología* de Hegel. Creemos haber justificado suficientemente que sólo el estudio de esta figura permite dar cuenta del uso por parte de Marx de este término en *El capital*¹²⁸³. Esta lectura nos permite, a su vez, establecer una interesante continuidad entre Marx y la *Aufklärung*, y reforzar la tesis de la pertenencia de Marx a la gran tradición de la filosofía crítica moderna europea; *Aufklärung* de la cual Marx, en parte también como heredero de Hegel, representaría una cierta consumación y radicalización,

¹²⁸² Algo que podíamos esperar más bien en relación con los textos de Hegel. Inicialmente, cuando planteamos la comparación con Kant, no le concedimos más que un papel como pensador de la apariencia en general, pensando tan solo en la idea de «dialéctica trascendental» como lógica de la ilusión necesaria. Fue muy novedoso para nosotros comprobar que Kant ayudaba a pensar una diversidad de formas de apariencia, y de manera muy cercana a Marx en algunos momentos, dos estructuras básicas fundamentales de la misma.

¹²⁸³ Se trata de la tercera cala de nuestra investigación en la historia de la filosofía, y de nuevo nos ha permitido detectar una afinidad profunda entre Hegel y Marx, en este caso atendiendo al funcionamiento efectivo de la teoría como crítica en Marx —para lo cual, ciertamente, es preciso diferenciar entre el Marx joven y el Marx maduro, y reconocer sus diferentes presupuestos metodológicos y ontológicos—.

una especie de revuelta de la *Aufklärung* contra sí misma. La crítica del Cielo, de la religión, dice Marx, sólo podía acabar como crítica de la Tierra, de la sociedad que la vio nacer.

El segundo aspecto o aspecto B de la hipótesis específica de esta segunda parte -el relativo al concepto de realidad efectiva al que da acceso esta teoría marxiana de la apariencia, a la cuestión de sus raíces en la ontología del idealismo alemán y a la pregunta por el sentido en que la posición filosófica de Marx deba pensarse como “materialismo”- se ha desarrollado en la sección V. Tres son también los resultados principales de la investigación, que enunciamos aquí, muy brevemente, y discutiremos un poco más adelante al exponer las conclusiones propiamente dichas:

1. El *concepto* de realidad efectiva supuesto en Marx para dar cuenta del proceso total de producción capitalista puede desplegarse y explicitarse, en efecto, al hilo del movimiento de las categorías de la “lógica de la esencia” de Hegel: apariencia, fenómeno-esencia y realidad efectiva; y creemos haber mostrado que, en rigor, sólo retrocediendo a esta estructura ontológica pueden entenderse cabalmente los análisis de Marx. En nuestra lectura hemos recurrido a Marxhausen, que recapitulaba así el contenido del libro III de *El capital*: “Con este proceso en la exposición de la sección 7, Marx deduce el *fenómeno* [*Erscheinung*] de las relaciones de producción capitalistas a partir la esencia [*Wesen*]; y lo confronta explícita e implícitamente con la apariencia [*Schein*] que compone la conciencia cotidiana”¹²⁸⁴. Y es en este nivel de consideraciones donde propiamente se fundamenta la crítica que hemos propuesto, al final de la sección III de la primera parte, de las interpretaciones de Marx como un ricardiano¹²⁸⁵.

¹²⁸⁴ Marxhausen, Th., “Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des «Kapitals»”, *op. cit.*, p. 222.

¹²⁸⁵ Desde aquí podemos matizar la lectura de Theunissen. Como vimos en I.3.2, Marx formulaba la unidad de crítica y exposición de las categorías de la economía burguesa, lo que para Theunissen equivalía en Hegel a la *Ciencia de la lógica* como unidad de crítica y exposición de la metafísica. Desde aquí se planteaba el proyecto de comprender la crítica de la economía política, que hace accesible la base de la sociedad capitalista, en su mediación con la exposición crítica de la metafísica de Hegel. Ahora bien, añadimos ahora nosotros: la imbricación sería más profunda. La cuestión es que la crítica de la economía política de Marx contiene ya también una teoría de la realidad efectiva, como hemos señalado: hay ya una aproximación a la metafísica *desde la crítica de la economía política*. Cuando Theunissen dice que la teoría de Marx da acceso a “la base de la sociedad capitalista”, esto no ha de entenderse en sentido restringido economicista: Marx no solo proporciona una teoría sobre las relaciones económicas, sino sobre la estructura de la realidad a nivel ontológico. Así, recogeríamos el enfoque de Theunissen, pero especificando que la crítica y exposición en la crítica de la economía política de Marx es ya también una crítica de la metafísica.

2. ¿Cómo queda la cuestión del “*materialismo* de Marx”, a la luz del “modelo de realidad efectiva” que hemos localizado en estos análisis? Hemos abordado el problema tanto desde una perspectiva interior a la tradición marxista como desde un punto de vista enteramente ajeno a ella. En el capítulo 2.1. de esta sección V, demostramos que la comprensión propia del marxismo tradicional del materialismo de Marx como materialismo histórico y materialismo dialéctico tiene una raíz más engelsiana que marxiana, y que, más allá de algunas frases y declaraciones aisladas, no encuentra apoyo en la obra del Marx maduro. Por otro lado, en el capítulo 2.2 hemos analizado la interpretación que hace Heidegger de la cuestión del materialismo como consumación de la metafísica en la técnica moderna, y en la comprensión, inherente a ella, de lo ente como “material de trabajo”. Este materialismo sería, para Heidegger, el de Marx: Marx como el último pensador de la metafísica, involucrado como “materialista metafísico” en el programa de la inversión del platonismo. A esta lectura heideggeriana del concepto de materialismo, le hemos contrapuesto la definición que da Marx, en *El Capital*, del *método* materialista como característica de un interés *crítico* (orientado en la cuestión de las condiciones de aparición y las formas de apariencia), y no metafísico-doctrinal.

3. Así, podemos destacar como último resultado un *nuevo concepto de materialismo*, el materialismo como *método*. Como concepto de un método, el materialismo de Marx no pretende identificar la consistencia última de lo verdaderamente real, no es una tesis más sobre la entidad del ente, inspirada por el motivo de la inversión del platonismo y articulada como un programa de transformación de la vieja onteoteología en ontopraxeología del sujeto, como voluntad y trabajo. El materialismo de Marx consiste más bien en un principio *específico* de desvelamiento de una realidad histórica específica, la sociedad moderna, constituida mediante un singular proceso de *abstracción real*, atravesada por una inversión y una apariencia que es inseparable de su forma de manifestación, y definida ante todo por esa forma, que al mismo tiempo se oculta en ella, esto es, se desplaza e invierte, y afirma así su fundamento. Acabamos con la caracterización del materialismo de Marx propuesta por J. Bruhn, ya que nos parece una acertada recapitulación especialmente próxima a nuestra lectura de la crítica de la economía política que pone en primer plano el tipo de elementos filosóficos sobre los que hemos pretendido llamar la atención. Para Bruhn, el materialismo, como reproducción *teórica* del capital en forma de *crítica*, es crítica de una *abstracción* realizada prácticamente, y en su exposición misma pone en pie una suerte de cuestión trascendental a propósito de la condición moderna de lo social. En sus palabras: “Con el

análisis de la forma valor, Marx presenta la crítica materialista de la socialización capitalista. La pregunta central de esta crítica no es la pregunta por su origen y su alienación histórica, sino una bien distinta: *¿cómo es posible la síntesis social en una sociedad que no se basa en otra cosa sino en la negación sistemática de la socialidad como tal?* ¿Cómo puede fundamentarse y practicarse la unidad, cuando la unidad en general está radicalmente excluida? ¿De dónde puede provenir la generalidad, cuando lo específico vale como toda unidad, cuando se reenvía la unidad al ‘como si’ (Kant)?”¹²⁸⁶. Ahora bien, estas preguntas de Marx representan otras tantas maneras de formular la pregunta filosófica por excelencia - dice Bruhn-, a saber: ¿cómo es posible agrupar los *individuos*, tan diferentes entre sí, bajo *una categoría*? ¿Qué clase de existencia posee esta categoría general, es un mero nombre, o posee existencia como idea? Preguntar qué tienen los valores de uso, individualmente diferentes, para hacerlos conmensurables es, podría parecer, el mismo tipo de problema filosófico que preguntar qué tienen en común una pera y una manzana para agruparlos bajo la categoría de “fruta”. La respuesta de Marx, empero, consiste en localizar algo así como “la locura proclamada en alta voz”, el *lógos* hecho carne¹²⁸⁷ -no por casualidad la única analogía que encuentra Marx para explicar el carácter del capital es la Santísima Trinidad¹²⁸⁸-. Escribe Bruhn: “Una sociedad que funciona como la negación de la sociedad solo puede encontrar su necesaria síntesis social en tanto represente la relación de negación misma en forma inmediatamente empírica, sensible y tangible, a saber: en el dinero. *En el dinero se hace práctico lo que era impensable*, [...]”¹²⁸⁹. El dinero es la cristalización definitiva de la forma valor, una relación social hecha cosa, un nexo social encarnado en un objeto concreto, una unidad paradójica de particularidad y generalidad: “intercambiabilidad inmediata” dice Marx, esto es, universalidad inmediata, identidad de la identidad y de la no-identidad: “El dinero es la encarnación de la sociedad, es decir, la forma materializada, la pura abstracción que se ha objetivado”¹²⁹⁰. La operación filosófica de Marx no consiste, por tanto, en la búsqueda lógica de un concepto generalísimo, sino de un tercer término real, como en la síntesis kantiana, sobre el que se levanta la síntesis social.

¹²⁸⁶ Bruhn, J., op. cit.

¹²⁸⁷ Cfr. Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 60 y ss. Cf. al respecto el siguiente pasaje de Tertuliano: “El hijo de Dios fue crucificado: no hay vergüenza, porque es vergonzoso. Y el hijo de Dios murió: es totalmente creíble, porque es inadecuado. Y, enterrado, resucitó: es cierto, porque es imposible” (Tertuliano, *De carne Christi*, V, 4).

¹²⁸⁸ MEW 23, pp. 169-170. Cfr el comentario de Heinrich en *Wie das Marxsche ‘Kapital’ lesen?* Bd. 2, op. cit.

¹²⁸⁹ Bruhn, J., op. cit.

¹²⁹⁰ Ibid.

Con otras palabras, el secreto de la síntesis social, o “el misterio del dinero”, como decía Marx, es la forma, el carácter de forma de valor abstracta de la cosa sensible que se encarna en el dinero, haciendo real la comparabilidad abstracta de las mercancías y convirtiendo lo inteligible en un valor de uso¹²⁹¹. Así se soluciona el problema de la mediación, en tanto la mediación se reconoce como existente sensiblemente en el dinero: “La mediación es el proceso que se encarna, es la negación de la sociedad congelada en el dinero por la sociedad misma, no es sino la forma que se pone a sí misma y su propio y exclusivo contenido. [...] se trata aquí de una *metafísica realizada práctica-socialmente*”¹²⁹². Pero el dinero es la objetivación de la abstracción que se esfuma, a su vez, como un simple momento en la génesis del capital. De este modo, con el capital y su acumulación, la forma valor se convierte en el sujeto del proceso social como un todo, es decir, en presencia infinita¹²⁹³. Un ser –o no-ser- que subsiste por sí mismo, autárquico en su poder de validez universal, y creador, a partir de sí mismo, de las condiciones de su propia reproducción. Una mezcla insólita de poderío e impotencia –lo puede todo, pero sólo para perpetuarse a costa del otro-, de coacción y libre albedrío –lo puede todo, vale decir, puede explotarlo todo; pero esto, justamente, es el nihilismo-. El capital, puesto que sólo se debe a sí mismo, tiene un único límite: él mismo, y una única condición de existencia: él mismo. Atrapado en esta potencia-impotencia, acabará por colapsar, pero sólo a causa de sí mismo, de su imposibilidad lógica e histórica. «*El capital es imposible, y justamente de ahí su brutal fuerza de choque*»¹²⁹⁴.

No es necesario insistir ahora en la combinación de claves kantianas, hegelianas (e incluso heideggerianas) que se trenzan en estos pasajes de Bruhn, con los que concluimos este resumen. Encierran, en todo caso, una excelente síntesis de los motivos teóricos que hemos perseguido en esta tesis, e inciden, con claridad, en lo que constituye su inspiración de fondo: el reconocimiento del discurso de la crítica de la economía política como discurso primera y fundamentalmente filosófico.

¹²⁹¹ Sobre la perversidad de este concepto, cfr. Pohrt., *Theorie des Gebrauchswerts, Edition Tiamat*, Berlín 1995, y Hafner, K., “Gebrauchswertfetischismus”, in Behrens, D. (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, Ça Ira, Freiburg, 1993. De todas formas, como advertía Derrida, el valor de uso no es puro e incontaminado: es siempre valor de uso para los otros, “valor de uso social” (MEW 23, p. 55). Aquí se halla ya inscrito el germen de la intercambiabilidad, y por lo tanto del valor.

¹²⁹² Bruhn, J., op. cit.

¹²⁹³ Para una crítica de la categoría de mediación referida al capital, cfr. Türcke, C., *Vermittlung als Gott. Kritik des Didaktik-Kult*, Zu Klampen, 1994.

¹²⁹⁴ Ibid.

1.4. Dificultades, ampliaciones y aclaraciones

No queremos terminar esta recapitulación sin señalar algunas dificultades que hemos encontrado a la hora de determinar los conceptos centrales de la teoría de la apariencia en juego. A la luz de todo el recorrido, pensamos que son susceptibles de un desarrollo ulterior, que profundice tanto en su significado ontológico como en su virtualidad exegética de los textos de Marx. Al respecto apuntaremos tan sólo algunas posibilidades, en distintas direcciones.

1. En el análisis de las formas del fetichismo (sección II) hemos resaltado el interés de las metáforas de Marx al describir el fetiche de la mercancía y del dinero. Están plagadas de referencias a lo fantasmal, lo espectral y lo religioso, y adelantan los problemas ontológicos que hemos estudiado en la sección V. Marx, el ateo convencido, el hijo de las cumbres de la filosofía alemana ilustrada, el incansable espíritu crítico, el materialista implacable, el pupilo del atomismo de Demócrito y de la risa de Epicuro ante el vacío de dioses, culmina el análisis seguramente más riguroso y fundamental de todo *El capital*, el análisis de la mercancía, con una huida “[...] a las regiones nebulosas del mundo religioso”. Y el vocabulario es consecuente: un poco más adelante habla de “el misticismo del mundo de la mercancía, la magia y la fantasmagoría [*der Zauber und Spuk*] que envuelven a los productos de trabajo sobre el fundamento de la producción de mercancías”¹²⁹⁵. No sin razón, algunos intérpretes han tomado esto como una burla, que por lo demás no sería extraña en la pluma del buen amigo de H. Heine y el más agudo satírico de la polvorienta erudición profesoral alemana y la seriedad pomposa del Estado prusiano. Pero, como bien mostró Derrida en su estudio clásico -y hemos analizado en V.1.2-, en esta retórica yace un problema estrictamente ontológico. Querríamos apuntar aquí un desarrollo del mismo, que proporciona a la cuestión un giro de gran interés. J. L. Pardo ha estudiado, a partir de estos textos de Marx, el peculiar estatuto que poseen como objetos los fetiches y los juguetes, que se iluminan recíprocamente. Más allá de las oposiciones entre el bien y el mal, la ficción y la verdad, el valor de uso y el valor de cambio, ambos son deseabilidad pura, son para nada, sin secreto reprimido de su facticidad: su magia prosigue, como fetiches, aún cuando comprendemos su determinación como valores, es más, decía Marx, ellos “no contienen ni un solo átomo de valor de uso”. Escribe Pardo: “Cada vez que toca un juguete, el niño está tocando el centro mismo,

¹²⁹⁵ MEW 23, p. 90.

resplandeciente y mortífero, en cuyo derredor gira este nuestro descentrado sistema de producción de objetos y sujetos, de valores de cambio y de uso”¹²⁹⁶. Pues bien, esta comparación de juguetes y fetiches, cuyo fundamento es la analogía (expuesta por Deleuze) del concepto de deseo abstracto de Freud y el concepto de trabajo abstracto de Marx, contribuye a identificar con toda precisión el problema ontológico que plantea la teoría crítica de Marx, y su peculiar metafórica¹²⁹⁷: más acá de las oposiciones de la reflexión a las que debe su inteligibilidad el concepto mismo de apariencia, dilucidar el estatuto de esa objetualidad imprecisa, misteriosa, que no se deja reducir a las dualidades familiares, pero es esencial a nuestra realidad, como “centro” de “nuestro descentrado sistema de producción de objetos y sujetos”.

2. En paralelo a este desarrollo posible, sería necesario perseguir también una pista muy pertinente planteada por Derrida¹²⁹⁸. Marx concede un origen al fantasma: aparece cuando la mesa “entra en escena” como mercancía, es decir, como valor. Pero entonces el valor de uso ¿queda intacto? ¿acaso estaba libre de todo residuo espectral, era su objetividad completamente transparente? Pero ¿de dónde obtenemos esta certeza incuestionada sobre un valor de uso puro y libre? ¿qué seguridad tenemos de que proceda establecer este corte radical entre valor de uso y valor de cambio? La forma que informa la materia -pues es bajo este esquema aristotélico como piensa Marx el ser del valor de uso- ha tenido que posibilitar, sostiene Derrida, que pueda inscribirse en ella el valor: concretamente, mediante su capacidad de repetición, y con ello de sustitución, de intercambialidad, en definitiva, por cuanto que la forma es ya, potencialmente, la pérdida de singularidad. Entonces, la deducción de la forma valor que hace Aristóteles, para Marx el “gran investigador” de formas, ¿no habría que inscribirla ya en el valor de uso? El valor, dice Derrida, empezó antes que el valor. Una cultura, incluida la capitalización, ha comenzado siempre antes que esa cultura. El valor de uso sería, así, un concepto límite, un comienzo puro para pensar un comienzo que nunca se ha dado *de facto*: si su fin es orientar el análisis del origen del valor de cambio, eso nos da la pista de que está ya de antemano contaminado, es decir, pre-ocupado, asediado, encantado por lo que nacerá de la cabeza de madera, el

¹²⁹⁶ Pardo, J. L., “¿Qué quiere un niño?” en: *Nunca fue tan hermosa la basura. Artículos y ensayos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010, pp. 41-56, p. 49.

¹²⁹⁷ Cfr. el importante trabajo de M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, así como la colección de artículos en *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2007, donde la relectura categorial de Marx tiene lugar en diálogo con autores que hemos tratado en nuestro trabajo, como Lukács, Horkheimer o Derrida.

¹²⁹⁸ Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 179 y ss.

fantasma de la forma mercancía. El valor de uso no es valor de cambio, pero éste lo afecta de antemano, como el fantasma en que se va a convertir: ahí empieza el asedio, su intempestividad, su estar *out of joint* [des-quiciado]. Asediar no quiere decir estar presente, y es preciso introducir el asedio, como alternativa a la presencia, en la construcción misma de un concepto. Pero entonces habría que pensar no una ontología, sino una “fantología”. ¿Querría acaso Marx conjurar este peligro? En la crítica de la distinción valor de cambio/valor de uso se plantea, sin duda, el programa de una deconstrucción de la crítica, de los límites críticos. Esta sería otra vía de investigación que nos gustaría proseguir en el futuro.

3. Por último, señalar una ampliación posible del campo de aplicación -en Marx- del principio hermenéutico que hemos propuesto. Hemos recordado que Marx reprocha a Ricardo, precisamente, no hacerse cargo adecuadamente del problema de la relación de la apariencia con su fundamento, la dialéctica entre el fenómeno y la esencia; sólo una aclaración filosófica, sostuvimos, puede dar cuenta de los problemas técnicos internos a la teoría “económica” de Marx¹²⁹⁹. Desde este punto de vista, en nuestro trabajo ha quedado abierta -pero pendiente de desarrollo- una vía de investigación que consideramos especialmente prometedora: acometer una lectura de *Teorías del plusvalor* y las polémicas con otros economistas a partir de estas coordenadas filosóficas. Este texto se considera habitualmente un conjunto de apuntes extremadamente técnicos de Marx sobre economía, y eso es sin duda; ahora bien, en las muy detalladas y especializadas polémicas de Marx con la economía política, se juegan cuestiones de gran calado filosófico, y Marx aplica en ellas un instrumental conceptual que, como hemos ilustrado con diversas citas, no sólo es científico sino también filosófico¹³⁰⁰. Sería de gran interés, pues, reconstruir estas polémicas desvelando sus presupuestos filosóficos. Cabría decir lo mismo del libro II, poco utilizado en esta tesis porque no introduce determinaciones conceptuales esenciales para nuestra

¹²⁹⁹ Baste recordar un ejemplo para comentar este punto. Escribe Marx: “Si bien la historia universal necesita mucho tiempo para penetrar en el secreto del salario, por el contrario, nada es más fácil de comprender que la necesidad, las *raisons d’être* [razones de ser] de esta forma de aparición” (MEW 23, p. 562). La forma de aparición invertida no es transparente y provoca perplejidad, envolviendo a la economía política desde sus orígenes en aporías irresolubles: por eso la historia de la ciencia necesitó mucho tiempo para alcanzar el secreto del salario. Pero, una vez que se ha comprendido en qué consiste la relación efectiva, se ve inmediatamente por qué era *necesario* que apareciera en esa forma de manifestación. Las formas de manifestación no son epifenómenos, ilusiones o errores de conocimiento: son *necesidad*, y tienen sus “razones de ser” en la cosa misma.

¹³⁰⁰ Por ejemplo, recordemos la “gran época metafísica de la economía política”, el “burdo materialismo” de MacCulloch, el “aspecto cualitativo, no cuantitativo” del valor, la relación entre “ley general y casos particulares” o entre “esencia o fundamento” y “fenómenos”, la relación entre “ciencia” y “crítica”, etc.

reconstrucción de la estructura de la crítica de la economía política. La presencia determinante de supuestos filosóficos podría mostrarse, por ejemplo, mediante un análisis del papel de la circulación del capital total en relación con lo dicho acerca de la esfera de circulación del libro I.

Capítulo 2. Conclusiones de la investigación.

Es el momento de exponer las principales conclusiones de esta tesis en relación con la pregunta básica que la motivaba, y subyacía a sus hipótesis y a su desarrollo metódico: la posibilidad de un replanteamiento de la cuestión “Marx y la filosofía” que no eludiese sus llamadas investigaciones “económicas”, sino que se comprometiese a localizar precisamente en ellas, y sólo en ellas, al Marx filósofo. Creemos haber demostrado, como era nuestro objetivo general, que Marx no puede realizar su propósito, a saber, “desvelar la ley de movimiento económica de la sociedad moderna”¹³⁰¹, sin la referencia a las formas de apariencia fetichismo y mistificación; y que la interpretación de estos fenómenos desarrollada por Marx hunde sus raíces en la historia de la filosofía. Queremos subrayar ahora el otro aspecto esencial para un planteamiento como éste: que la crítica de la economía política así leída contiene una contribución, decisiva, al problema fundamental de la filosofía y a la posibilidad de la filosofía hoy.

2. 1. Marx y la ontología de la sociedad moderna.

Si una convicción ha impulsado nuestro trabajo y al mismo tiempo ha podido quedar justificada por su desarrollo, ésta es, en efecto, la de que la mayor aportación de Marx a la filosofía no es, como se ha creído tradicionalmente, el concepto de hombre, de alienación o de ideología, sino la crítica de la economía política. La crítica de la economía política es una ontología de la sociedad moderna. Para abrir este modo de aproximación, en la introducción partíamos de una afirmación de Heidegger, formulada en un contexto dedicado al problema del cambio científico y al sentido de la revolución teórica de la que nace la física moderna,

¹³⁰¹ MEW 23, pp. 15-16.

sobre la conexión general entre “experiencia del trabajo” y “metafísica” que subyace siempre a la ciencia y constituye el “doble fundamento” en el que descansa. En la *experiencia del trabajo* se juega el *régimen* de nuestras relación *con las cosas*, es decir, “la orientación y el modo del dominio y utilización de lo ente”; por *metafísica* se entiende aquí la comprensión del ser que hace posible la reproducción teórica del ente en el saber, esto es, “el proyecto del saber fundamental del ser, sobre la base del cual se construye el ente en el modo propio saber”¹³⁰². Y conjeturamos que justamente las investigaciones de Marx no sólo daban un sentido muy preciso a estas fórmulas aparentemente muy generales, sino también a la caracterización heideggeriana más específica de esa relación en la Modernidad. Nos ha interesado asimismo, a efectos de su discusión, la interpretación propuesta por Heidegger unos años después -tan influyente, por ejemplo, en la reflexión de H. Arendt sobre la condición moderna del hombre- de la consumación “materialista” de la Modernidad como soberanía metafísica del trabajo. En ella, *todo lo ente* aparece como “material de trabajo” y por “*trabajo*” se entiende ahora “[...] el proceso, que se autoorganiza, de la producción incondicionada, lo que significa: de la objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado éste como subjetividad”, según la concepción metafísica del trabajo que Heidegger atribuye a Hegel -y considera la esencia del materialismo de Marx-¹³⁰³. En todo caso, y por continuar diciéndolo a la manera de Heidegger, creíamos reconocer en Marx ese tipo de discurso esencial donde, para cada época, se dirime una posición fundamental sobre el ser de lo que hay; lo que para la nuestra significaría la aprehensión y determinación conceptual del modo en que eso que hay se vuelve disponible y material de “trabajo” en un sentido desconocido hasta ahora.

En nuestra investigación, los desarrollos de la sección I, en su primer capítulo, concretan y respaldan suficientemente aquella idea de Heidegger. Hemos asumido en este punto la lectura de la *teoría del valor* propuesta M. Marzoa, que extrae a nuestro juicio los aspectos más interesantes del planteamiento de Heidegger: el objeto por el que se pregunta Marx en el punto de partida es el ser de la mercancía, pero esta cuestión, por motivos

¹³⁰² Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding* GA 41, p. 33, *La pregunta por la cosa*, op. cit., p. 57.

¹³⁰³ Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, GA 9, 340, “Carta sobre el humanismo”, op. cit., p. 279 (trad. modificada). El trabajo seguiría nombrando, por tanto, un régimen de utilización y dominio de lo ente, pero en una transformación metafísica de su alcance: como determinación de “lo que verdaderamente es”, el trabajo acuñaría el sentido de la totalidad del ente (es decir, no sólo al dominio de los objetos fabricados, sino también la naturaleza, los cuerpos, la tierra, las fuerzas de la vida y aun el hombre mismo en tanto que fuerza de trabajo); bajo la determinación “trabajo” se cumpliría, pues, la totalización del ente como “abandono del ser”, absorbido en el carácter incondicionado del proceso de puesta a disposición y producción, que sería el verdadero y único “sujeto”, al que viene a parar la experiencia de la humanidad del hombre como subjetividad.

internos a la cosa misma -i.e., por el concepto mismo de mercancía- es ya, necesariamente, como exponemos en I.1.2-, una pregunta por el ser *de todo lo que hay*; y además, como no podía de ser de otro modo, una pregunta teórica, abstracta y conceptual. Pero refiere a un ser acotado, delimitado históricamente, que alberga la *singular* constitución de la “sociedad moderna” o “sociedad civil” *como una estructura económica*¹³⁰⁴. En Marx aprendemos que la ontología de la sociedad moderna, *como sociedad basada en la producción de mercancías*, tiene necesariamente la forma de una pregunta por “el modo de producción capitalista y sus leyes”, que semejante ontología sólo puede consistir en la averiguación de “la ley de movimiento económica de la sociedad moderna”, donde ley, como vimos, significa lo que hace que algo sea lo que es. Esta investigación, hemos sostenido siguiendo a Heidegger y a M. Marzoa, no es económica sino ontológica, y sitúa a Marx de lleno en el campo de la filosofía.

Ahora bien, sin perjuicio de nuestra deuda con el enfoque de Heidegger y con su desarrollo por M. Marzoa¹³⁰⁵, el modo como hemos perseguido “la ontología de Marx” nos ha llevado, creemos, a una comprensión del sentido de ésta algo diferente del expuesto por M. Marzoa y, en buena medida, opuesto a la interpretación de Heidegger. Si Marx se limitara a realizar una ontología del mundo moderno dominado por el capital y la técnica, el “materialismo” de Marx sería una posición no excesivamente alejada del diagnóstico que encontrábamos en la *Carta sobre el humanismo*. Sería posible entonces situar a Marx en la línea de pensadores “antiburgueses” como Nietzsche y Jünger, metafísicos, materialistas y ensalzadores de la técnica, la guerra y la voluntad de poder. Pero esta es precisamente la lectura que hemos criticado en el capítulo 2 de la sección V. La alternativa en este punto no es empero un teoreticismo de corte spinozista, que entendiéndose por “ontología” la afirmación del “carácter constituyente” de la ley del valor -como han sostenido algunos lectores

¹³⁰⁴ Como hemos reiterado, a menudo los traductores de Marx traducen “*bürgerlich*” por “burgués”; una traducción que, creemos, invisibiliza la referencia a Hegel y adolece de parcialidad al esconder los dos sentidos del término alemán, cuya ambigüedad Marx quiere mantener.

¹³⁰⁵ En su obra *La filosofía de El capital* y en otros escritos, Felipe M. Marzoa lee a Marx, sin duda, *desde* Heidegger, es decir, desde una comprensión de la filosofía muy próxima a Heidegger; pero lo lee también *contra* Heidegger, es decir, contra ciertos dogmas de la (no)recepción heideggeriana de Marx. La combinación de ambos aspectos es esencial no sólo para determinar con rigor el sentido de la afinidad de Marx con Hegel y con Nietzsche, proclamada por Heidegger, sino para liberar el carácter crítico y el eventual interés (digamos) “postmetafísico” de la posición de Marx -que pasa por medir la cercanía y distancia del proyecto teórico de *El Capital* con la meditación heideggeriana sobre la técnica-. La precisa reconstrucción de este sistema de afinidades e incompatibilidades es una tarea esencial para la pregunta general sobre Marx y la filosofía en el marco de la cual se sitúa nuestro trabajo.

althusserianos de Marx, etc.¹³⁰⁶-. Y en la medida en que esa alternativa, como hemos visto, pasa por *afirmar* la herencia de Hegel en Marx debe distinguirse empero, firmemente, del llamado materialismo dialéctico y precisar con cuidado lo que contiene, no obstante, de crítica a la dialéctica y de distancia, por tanto, respecto a Hegel.

2. 2. El concepto crítico de materialismo.

2. 2. 1. Hacia un materialismo no metafísico.

El materialismo de Marx es muy crítico con todo materialismo metafísico. Ahora bien, en esta categoría se puede incluir todavía el concepto de materialismo expuesto por Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo*. Sistematizamos aquí los puntos principales, destacando y ampliando ahora algún aspecto importante de nuestra crítica de la interpretación heideggeriana de Marx (V.2).

1. *Marx es muy crítico con la idea de inversión*, como vimos hizo valer contra Ravenstone, y pese a algunos textos, *el materialismo de Marx no se constituye ni se autocomprende como una mera inversión del idealismo*. Ya Erckenbrecht advertía sobre la necesidad de pensar la superación del idealismo como algo más que una mera inversión -y Marx habría hecho, añade, en el famoso Epílogo de *El capital*, un flaco favor a tal empresa-. El materialismo que se limita a reducir la conciencia a un fragmento del ser “real”, como proceso químico-eléctrico cerebral -diciendo, contra el idealismo de “el ser es sólo conciencia”, que “la conciencia es sólo ser”-, es incapaz de fundar una diferencia real: “El contra-proyecto estrictamente materialista a la filosofía idealista de la identidad no es simplemente una filosofía de la no-identidad, sino una filosofía de la unidad”¹³⁰⁷, una unidad concreta y diferenciada, donde, al contrario que en el materialismo vulgar, se respeta la autonomía y codependencia del ser y el pensar. El idealismo, especialmente en la filosofía de Hegel, que va mucho más allá de una filosofía de la identidad, como concede Marx, ha comprendido algo de la relación recíproca entre ser y pensar, si bien de forma mistificada. Habría que comprender el proceso estructural de la unidad de ambos, sin reducir un polo al otro, como hace, sí, el idealismo, pero no menos el materialismo vulgar reduccionista. Por

¹³⁰⁶ Ya nos referimos en este sentido a lecturas como las de G. Albiac, según las cuales todo fenómeno, incluido el de la crítica, se subsume, como su efecto, bajo el mecanismo inexorable de la reproducción ampliada del capital (cfr. supra, p. 331).

¹³⁰⁷ Erckenbrecht, U., *Das Geheimnis des Fetischismus*, op. cit., p. 14.

ello, concluye Erckenbrecht, “No basta poner al idealismo sobre sus pies. El materialismo maduro se yergue y se mueve sobre el suelo de la realidad efectiva objetiva de otra manera. Una vez puesta sobre sus piernas, la teoría tiene que aprender a caminar”¹³⁰⁸. No ganaría terreno filosófico alguno, pues, si Marx se limitara a invertir el idealismo de Hegel, conservando la -por decirlo así- dinámica dialéctica del espíritu pero transmutándola en un materialismo metafísico y reduccionista.

2. *El materialismo propugnado por Marx es ante todo atención a la dimensión de forma*: para Marx, sólo se supera una situación invertida y mistificada comprendiendo la forma¹³⁰⁹. Los economistas confundieron la “determinación de forma” con su soporte material: los bueyes como medio de trabajo con el capital como relación social. Su “tosco fetichismo material”, con el cual no puede Marx identificarse, consiste en eludir las diferencias, los géneros, las formas. La ciencia se basa en identificar “diferencias específicas”. Decía Marx que si se pierde la distinción entre trabajo “en cuanto” acción social y “en cuanto” acción física, se pierde “el concepto mismo de trabajo”. Si se pierde el “en cuanto qué”, se pierde la cosa misma. Marx no se cansa de decirlo: ellos confunden forma con contenido, no hay determinidad, ignoran la “forma específica determinada”, la “cualidad *en cuanto* cosas”, el en tanto qué. Confunden, en una palabra, la cosa con su ser. Esto significa que se está mentando, y no sólo mentando, sino manteniendo y custodiando, una cierta *diferencia*, y ésta no es otra que la diferencia ontológica: la diferencia entre algo, la cosa, el ente acerca del cual se dice algo, a saber, que es A o B, y ese “ser A” o “ser B” mismos, que Platón denomina *eîdos*. *Los eîde* se dicen de la cosa, pero, en el decir de ella y hacer con ella, no se tematizan ellos mismos, no comparecen como tales, para entrar en el espacio de aparición como un algo presente más, como otras cosas, sino que se sustraen a la presencia

¹³⁰⁸ Ibid.

¹³⁰⁹ Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 35-40. Žižek presenta el estudio de la mercancía de Marx como un estudio de la forma, en analogía con el estudio de los sueños de Freud. Para un diagnóstico de la bancarrota conceptual de la economía actual precisamente por su renuncia a plantear la pregunta por las formas, por el “qué es”, véase Backhaus: “La tematización separada de un ‘misterio del dinero’ presupone, sin decirlo, la negación de la tesis de Marx de que existe una ‘conexión viva’ o ‘interna’ del dinero con el ‘sistema total de las categorías económicas’ (26.3/250), y que en general hay un tal ‘sistema total’; de modo que, en suma, se inmola el concepto enfático de teoría como tal; bajo este presupuesto, va de suyo que la economía tan sólo puede concebirse ya como una doctrina técnica, como una mezcla ecléctica y farragosa de elementos de las más diferentes, incluso contradictorias teorías, [...], una comprensión de ‘teoría’ ecléctica y puesta de moda, que cree poder renunciar a un análisis sistemático de las categorías”. (Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform*, op. cit., pp. 22-23).

por cuanto que constituyen la presencia misma de la cosa: no son cosas sino el “ser propio y consistente” de las cosas¹³¹⁰.

Pero entonces, la lectura de Heidegger según la cual Marx coloca el proceso de producción material como ente supremo o cosa originaria, que reduce la consistencia de todo ente a “material de trabajo”¹³¹¹, confunde las sofisticaciones inherentes al objeto que Marx estudia -el capitalismo-, e incluso el nihilismo de ese objeto, con pretendidas tesis metafísicas de Marx sobre lo real. Pierde así, enteramente, el sentido rigurosamente crítico de una exposición de la economía política como anatomía de la sociedad moderna. Y pierde asimismo con ello el carácter de investigación de formas, el trabajo teórico en la diferencia ontológica, propio de esa crítica. Como investigador de formas, Marx ha puesto de manifiesto más bien la *abstracción real* constitutiva de la *objetividad* moderna, y lo ha hecho atendiendo a los modos de manifestación/ocultación de esa estructura que son imprescindibles para su funcionamiento, atendiendo, pues, a la esencialidad en ella de la producción de “apariencia objetiva”. El estudio de esta abstracción, manifiestamente, nada tiene que ver con una reducción de superestructuras espirituales a su base material económica, o cosas así. Bien al contrario, con ese trabajo teórico, lo que Marx quiere salvaguardar es precisamente aquello que queda aniquilado en la sociedad producto de mercancías: la irreductibilidad de la cosa misma.

Como señalaban F. O. Wolf y Heinrich, el esquema ontológico de Marx, con una objetividad “social”, “abstracta”, fantasmal”, “sensiblemente suprasensible” no puede ser el de la unidad material del mundo. Recordemos a Derrida: se juega aquí el devenir inmaterial de la materia. Sin embargo, Derrida parecía asumir la obsolescencia de todas las nociones clásicas de la metafísica griega; nosotros, como acabamos de afirmar, creemos que Marx quiere mantener el sentido de forma y, como precisaremos un poco más adelante, más en la versión de Aristóteles que en la de Platón -hasta ahora la única referencia citada-. Hablamos

¹³¹⁰ Cfr. Martínez Marzoa, F., *Ser y diálogo*, op. cit., caps. 1-4, pp. 11-46. El sentido de la problemática platónica de la invisibilidad de las formas, a saber, el que la constitución del aparecer mismo no aparece, se reconoce por ejemplo en la explicación que da Marx de la relación de valor y los términos relativo y equivalente: el equivalente expresa el valor del relativo, éste aparece “en tanto que” valor, y el equivalente nunca puede aparecer como tal. El reconocimiento de este y otros paralelismos de Marx y Platón ha impulsado nuestra lectura de Marx, pero su estudio -que, como el de la relación de Marx y Aristóteles es, sin duda, imprescindible para calibrar el arraigo de Marx en la tradición de la filosofía- desborda los límites este trabajo.

¹³¹¹ Para una interpretación de un “materialismo” así entendido como ontología de la vida y la materia descualificada, que sería una figura terminal de la onto-teo-logía, vid. Díaz Marsá, M., *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*, Escolar y Mayo, Madrid, 2014, pp. 41-63.

de “ontología de las formas” que comporta distinciones de género, de naturaleza, que pone en primer plano la articulación apofántica, el “en cuanto que”; una ontología que se abre por tanto a las diferencias de sentido del ser frente al univocismo propio de una ontología de la potencia, que sólo conoce diferencias de grado en una uniformidad material o cantidades de potencia. Dejamos planteada así la necesidad de una discusión no sólo con Heidegger, sino con otras formas de materialismo metafísico como las que nos parece reconocer en las lecturas spinozistas de Marx -como puede serlo, por ejemplo, la de un cierto Foucault-¹³¹². Volveremos sobre este asunto después.

3. *El planteamiento de Marx es ajeno al reparto metafísico de verdad y apariencia*: no reduce lo que aparece a un ser más verdadero, denigrando lo primero a mero efecto de superficie o mera apariencia. Sobre este punto vale la pena introducir un texto que no hemos considerado hasta ahora. En él Marx reprocha al economista Müller su “romanticismo”. Müller no consigue explicar la influencia del tiempo de circulación en el interés. Marx hace ver que la forma más externa y superficial del interés no puede explicarse sin la relación esencial, que es la creación del valor de la mercancía¹³¹³. Pero el camino es doble: no se trata sólo de descalificar el interés como una mera apariencia y de reducirlo a su “realidad” de precio de la mercancía. El interés como forma fenoménica posee su propia entidad y hay que estudiar sus condiciones. Marx comenta: “Su sentido profundo, aquí como otras veces, consiste simplemente en ver las nubes de polvo de la superficie y expresar pretenciosamente esto polvoriento como algo misterioso y significativo”¹³¹⁴. Ante las nubes de polvo de la superficie, el interés, -nube de polvo porque no lo comprende-, Müller proclama un presunto misterio profundo, que sería el de las leyes del plusvalor, desconocidas por él. En otro lugar: “El proceder de nuestro Müller es característico del romanticismo en todas las disciplinas. Su contenido consiste en prejuicios cotidianos, exprimidos de la apariencia [*Schein*] más superficial de las cosas. Este contenido falso y trivial, entonces, debe ser «elevado» y poetizado convenientemente mediante un modo de

¹³¹² Ibid. Un estudio muy recomendable sobre el fundamento ontológico de ambas posturas, Balibar, E., “Foucault y Marx. La postura del nominalismo”, en: Balibar, E., et al.: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 62: “A fin de cuentas, la lógica foucaultiana de las relaciones de fuerzas tiene en su base la idea de una *plasticidad de la vida*, en tanto que la lógica marxista de la contradicción (que interioriza las relaciones de fuerzas) no puede separarse de una *inmanencia de la estructura*”.

¹³¹³ En concreto, Müller no ve (dice Marx) que el tiempo de producción y de circulación influye en el precio de la mercancía y que así se determina una tasa de ganancia para un tiempo dado de circulación del capital, y a partir de la determinación de la ganancia para un tiempo dado, justamente la del interés.

¹³¹⁴ MEW 25, p. 369.

expresión mistificador”¹³¹⁵. El problema no es ocuparse de la superficie, el problema es recoger sólo las nubes de polvo más llamativas y hacerlas pasar por algo profundo. Pero lo profundo tampoco es descender a una pretendida esencia oculta e ignorar la superficie: quedarse en la exaltación de un fondo incognoscible y misterioso, de una extraña disimetría inexplicable o un llamativo carácter de cuasi contradicción entre la mercancía y el interés, no pasa de ser mero *romanticismo*. Recordemos aquí la crítica de Hegel al joven Schelling y los paralelismos que encontrábamos con el propio Marx en el capítulo 2.2 de la sección I, pues son totalmente congruentes con este reproche de romanticismo. En suma, no se trata *ni* meramente de la superficie *ni* meramente del fondo. La contraposición misma entre fondo y superficie, esencia y apariencia es ya falsa. Se trata de exponer la necesidad de que la superficie esté constituida como está y a la vez sea la necesaria expresión de ciertas relaciones.

Resumiendo: el materialismo de Marx sólo se sabe “científico” por cuanto que aprehende y determina diferencias de forma, y su ciencia, la crítica de la economía política, sólo se tiene por “materialista” por cuanto que está en condiciones reproducir *teóricamente* una realidad efectiva que contiene, ella misma, un movimiento de abstracción y su inversión en la manifestación. Como posición filosófica anuncia, por tanto, una comprensión de lo real y de su crítica en la que no cabe hablar de esencias ocultas ni de meras apariencias, y rige más bien un imperativo de atención a los fenómenos y a sus condiciones de sentido.

2. 2. 2. Materialismo y dialéctica.

Hemos recusado esa forma de concebir la relación de Marx con Hegel, propia del marxismo tradicional, que tiene su expresión más característica en la noción de “materialismo dialéctico”. ¿Queda con ello cancelada toda posible relación entre materialismo y dialéctica? En absoluto. Como hemos mostrado desde la sección I (capítulos 2 y 3), hay una herencia clara de Hegel en Marx en cuanto a su método dialéctico entendido como “aprehensión de una totalidad” y como “exposición crítica”¹³¹⁶. Lo que tenemos que comprender ahora es que si el materialismo de Marx se mueve en un registro muy diferente al que interpreta Heidegger, esto no se debe solamente a su noción de forma, el rechazo del

¹³¹⁵ MEW 25, p. 411.

¹³¹⁶ En realidad, ésta ha sido la primera cala en la filosofía de las cuatro que hemos realizado en esta tesis, y que resumiremos después.

concepto de inversión y recusación del dualismo, sino porque dicho materialismo pasa por recoger, además, motivos hegelianos de carácter crítico¹³¹⁷. Pues bien, para nuestro planteamiento era esencial poner de manifiesto, al mismo tiempo que la nulidad teórica y el carácter no marxiano del “materialismo dialéctico”, el tipo de confusión sobre Marx -y quizá también sobre Hegel- que yace en una lectura como ésta. Y ello pasaba por volverse sobre el concepto de “dialéctica”, su papel en la idea hegeliana de la *crítica*, y la recepción de todo ello en eso que a veces se llama “el método de Marx”. Nuestras conclusiones al respecto pueden resumirse en los siguientes puntos:

1. *La unidad de crítica y exposición*. Marx comparte con Hegel el principio metódico de la unidad de crítica y exposición del objeto, por cuanto que la exposición ha de ser exposición de la apariencia, o del “saber que aparece” (I.3.2). Como Hegel, Marx es consciente de que su objeto no es inerte, sino que las formas de pensamiento, en aquél, y las relaciones de producción, en éste, se investigan y se exponen a sí mismas por boca de la conciencia inmediata. De aquí, lo segundo: habrá que exponerlas en su decurso propio para, a través de ello, criticarlas o, por mejor decir, *asistir a su crítica inmanente* y aprehender la evidenciación de su inconsistencia en ese su automovimiento. Idea, pues, de la crítica a través de la exposición y de la exposición como lugar de una crítica no abstracta ni externa: el concepto metodológico subyacente al camino hegeliano de la *Fenomenología* como “exposición del saber que aparece”, e incluso a la *Ciencia de la lógica* como “exposición crítica de la metafísica” (*kritische Darstellung der Metaphysik*) es, sin duda, determinante del proyecto mismo de una “crítica de la economía política”, tal como Marx lo ha concebido y ejecutado¹³¹⁸.

¹³¹⁷ Como hemos visto, Heidegger ha insistido a su vez en la relación de Marx con Hegel, pero desde coordenadas enteramente distintas: la ha localizado en el concepto de “trabajo” y en la interpretación hegeliana de la racionalidad de lo real, del ser del espíritu, como *trabajo*. Esta categoría central habría sido recibida enteramente de Hegel, el “materialismo” de Marx se inscribiría en la metafísica de la subjetividad absoluta, y, al invertirla Marx, llevaría a cabo su consumación. Una consumación que sería también, por cierto, la del *humanismo*, es decir, la determinación de la última figura del “*animal rationale*” como “*bestia de labor*” [*arbeitendes Lebewesen, arbeitendes Tier*]. Cf. Heidegger, M., “Superación de la metafísica”, op. cit., pp. 51 y 52.

¹³¹⁸ En todo lo cual hemos seguido la propuesta hermenéutica de Theunissen y de M. Marzoa. Ahora bien, sería pertinente preguntar por la articulación de exposición de la apariencia (*Fenomenología*) y exposición de la verdad (*ciencia de la Lógica*) en Hegel, y el modo como eventualmente haya podido interpretar Marx esta articulación. En los estudios hegelianos, esta pregunta se ha planteado como el problema de la doble relación entre la *Fenomenología* y el Sistema, primero según el plan en dos partes de 1807 (expuesto en el prólogo de la *PhG*) y después según el plan de la *Enciclopedia*. En la sección I (cap. 3.1.3.) de nuestra tesis nos hemos atenido a las indicaciones de Labarriere sobre este punto. Por lo que hace a Marx, nunca mostró intención de

2. *Un objeto que es una totalidad compleja y estructurada, y por tanto un sujeto.* La presencia de Hegel en Marx se pone de manifiesto, por otro lado, en el modo como define Marx su propio objeto (I.2.1.): como la totalidad compleja y estructurada [*Gliederung*] del modo de producción capitalista, o la estructura económica de la sociedad moderna, una estructura dinámica donde el capital es una “sustancia en proceso”¹³¹⁹, un sujeto dotado de vida propia. Ahora bien, a la hora de tomar posición en el extendido debate sobre la relación entre orden lógico e histórico de las categorías, suscribimos el enfoque de Althusser: la pregunta era errada, porque permanecía, ya fuera en su versión idealista o empirista, en un mismo terreno, el de la simple e inmediata identidad -por reducción de un polo a otro- entre ser y pensar, que Marx rechaza. Se perdía con ello el problema metódico fundamental a ojos de Marx: la tarea de *construir*, a partir de categorías que son “determinaciones de existencia”, un “objeto de pensamiento” que recogiera la totalidad articulada que es la sociedad moderna. Pero si esto es así, el enfoque epistemológico de Marx retiene elementos (digamos) cartesianos y kantianos, y parecería albergar, al mismo tiempo, una clara *toma de distancia respecto de Hegel*. Volveremos sobre este punto después, en el balance de la relación de Marx con Hegel y Kant a propósito del motivo “finitud y absoluto”. Intentemos de momento precisar algunos elementos propia y característicamente hegelianos a propósito de esta problemática:

2.1. En todo caso, la clara identificación de aquello de lo que *no* se trata en el uso de la categoría de *totalidad* y en la determinación de la sociedad moderna como totalidad. En este punto hemos mostrado la analogía entre la crítica de Marx a “los hegelianos” y la crítica del propio Hegel a Schelling (I.2.2): ambos impugnan una idea vacía, formalista e indiferenciada de totalidad, que elude la riqueza -y negatividad determinada- de las determinaciones, sólo aprehensible desde el concepto -y por cierto que sin que pueda prescindirse del trabajo analítico del entendimiento en las determinaciones finitas-, en nombre de una supuesta intuición inefable o razón totalizadora, impotente e inepta para adentrarse en un saber efectivo de la cosa. La afinidad entre Marx y Hegel es aquí profunda, y a través de ella reparamos en un Hegel, más allá del Hegel de manual, comprometido con lo empírico, lo determinado, lo efectivo, exactamente igual que Marx. Un Hegel que

proponer un saber más allá de la crítica de la economía política; lo que es más: declaró explícitamente en uno de sus últimos escritos que él no proporcionaba “sistema socialista” alguno (MEW 19, p. 357). Por el contrario, en relación con el sistema, la cuestión es más bien (como ha subrayado Krahel) determinar en qué medida Marx ha sabido descifrar en la *Ciencia de la Lógica* „el disfraz metafísico del automovimiento del capital“.

¹³¹⁹ MEW23, p. 170.

denuncia en Schelling la retirada de la diferencia, su reducción a meros predominios o excesos que acababan disolviéndose en la estricta in-diferencia y monotonía. Un Hegel que sitúa lo negativo y la diferencia como corazón de lo real, sin solución de reconciliación final posible, y que en este contexto se muestra como el mejor crítico de una pretendida unidad “superior” que subsumiría las (sólo) aparentes contradicciones. Ahora bien, Marx es, *precisamente en su concepto de ciencia*, heredero de esta crítica¹³²⁰.

2.2. En cambio, la dirección positiva de esta comprensión de la *totalidad* (señalábamos también en la sección I) debe buscarse en la salvaguarda hegeliana de los momentos o partes del Absoluto. Frente a la idea general de un Hegel totalitario que disuelve las partes en el todo, nos interesó el principio hegeliano según el cual hay que comprender que cada parte tiene la entidad de un todo. Se trata de un motivo que reapareció, retomado por Marx, en el capítulo 1.2 de la sección V, cuando citábamos el único pasaje de Marx, en unas notas suyas, que versa explícitamente sobre la lógica de la esencia de Hegel. Marx afirmaba ahí que, en la esencia, lo diverso no desaparecía, sino que permanecía en la relación: la esencia es mediación, pero donde no desaparece lo mediado. Ahora bien, en la *Ciencia de la Lógica* el despliegue pleno de este aspecto, ya anunciado en “La relación esencial”, se alcanza en la tercera sección, “La realidad efectiva”. Teniendo en cuenta el análisis que hemos propuesto de esas líneas de Marx, vale la pena citar ahora un pasaje como el siguiente:

De aquí se desprende que la determinación del absoluto es ser la *forma absoluta*, pero no como la identidad cuyos momentos sólo son determinidades simples, sino como la identidad cuyos momentos son, cada uno en sí mismo, la totalidad y son con ello, indiferentes respecto de la forma, el completo *contenido* del todo. [...] Así, la identidad del absoluto es lo absoluto por el motivo de que cada una de sus partes es ella misma la totalidad o cada determinidad es la totalidad, [...]. Pero como al mismo tiempo contiene todas las diferencias y determinaciones de forma en general, o bien, como él mismo es la forma y reflexión absolutas, por eso la *diversidad del contenido* debe aparecer también en él¹³²¹.

Hegel no se limita a subrayar la ineludibilidad del contenido, de lo diverso, de las determinidades, que no quedan fagocitadas o aniquiladas por lo absoluto, sino que son parte de él y ellas mismas el lugar donde él brilla. El análisis [*Auslegung*] de lo absoluto tiene “un

¹³²⁰ Como ha escrito Zeleny: “La contraposición y la contradictoriedad entendidas inmanentemente, desconocidas para la cientificidad de Ricardo y de Locke, habían sido ya preparadas por la filosofía clásica alemana, particularmente por Hegel, que había criticado la vieja y superficial concepción de la contraposición y de la eliminación de ‘contradicciones’ de la ciencia, tal como la formuló, por ejemplo, la metafísica alemana prekantiana” (Zelený, J., op. cit., pp. 132-133).

¹³²¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., pp. 190-191. Traducción modificada.

lado positivo”, continúa, a saber: en el mismo movimiento por el cual lo finito se desploma o se va a pique, se prueba que su naturaleza es estar vinculado a lo absoluto o -atención a las palabras de Hegel- “*contener lo absoluto en él mismo*”¹³²². Este resultado positivo, donde la nulidad de lo finito se trueca en su naturaleza esencial como morada del absoluto, confirma así la conjetura, hecha como de pasada, de la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*: lo absoluto se reiría de las astucias de la finitud, se reiría de nosotros, “[...], si no estuviera ya en y por sí en nosotros, *ni quisiera estarlo*, [...]”¹³²³. Pues bien, esta implicación de finitud y absoluto en la comprensión del *todo* como “lo verdadero” o “lo real” es justo lo que le interesa a Marx, como vamos a ver.

2.3. *La idea de saber efectivo frente a la especulación.* Finalmente, no una mentalidad positivista, sino precisamente la idea hegeliana de la ciencia como “saber efectivo”, que penetra en la cosa misma, se detiene en ella y nace de su necesidad interna, es lo que está en el fondo de la mofa que hace Marx de (precisamente) los teóricos *especulativos*, como Lasalle¹³²⁴ o Lange¹³²⁵, que sustituyen la demora en el conocimiento efectivo de la cosa por

¹³²² Ibid., p. 191.

¹³²³ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 180.

¹³²⁴ En su intento de comprender el dinero, escribe Marx a Engels, Lasalle se contenta con afirmar que nada menos que Heráclito —en su fragmento “todo viene del fuego, y el fuego viene de todo, lo mismo que el oro viene de los bienes materiales y que del oro vienen los bienes materiales”— “...ha señalado la verdadera naturaleza del dinero y la función del dinero en el plano de la economía política, [...] precisamente porque persigue sólo conceptos especulativos [...], en su profundidad real [...]. Los descubrimientos modernos en este terreno resultan lógicamente de esta idea y son una simple consecuencia de ella [...]. Todos estos resultados y otros muchos [...] se deducen simplemente de ese concepto especulativo que Heráclito ya había comprendido”. Esta parodia de explicación científica, esta “sabiduría talmúdica” como la denomina Marx, que reduce los resultados de la trabajosa investigación de la cosa a una afirmación de la generalidad, a la analogía universal de que “igual que” todo viene del fuego y el fuego viene de todo, “así también” el oro viene de los bienes y los bienes vienen del oro”, sólo puede provocar el desprecio de nuestro teórico: “De mi exposición sobre el dinero, ahora tendría que sacar la conclusión de que [...] él es un borrico que, con algunas frases abstractas, como «unidad abstracta» y otras fórmulas por el estilo, tiene la pretensión de emitir juicios sobre cosas empíricas que hay que estudiar, y durante mucho tiempo además, para poder hablar de ello...” (Marx, K., “Brief an Engels, 25. Februar 1858”, en: MEW 29, p. 404).

¹³²⁵ Distanciándose de “descubrimientos” como el del evolucionista señor Lange, Marx caracteriza la mentalidad que busca grandes leyes de la naturaleza o de la historia en estos términos sarcásticos: «Toda la Historia debe subordinarse a una sola gran ley de la Naturaleza. Esta ley de la naturaleza es la frase (la expresión de Darwin, utilizada así, se convierte realmente en una simple frase) *struggle for life*, la lucha por la existencia [...]. En lugar de estudiar la *struggle for life* tal como se manifiesta históricamente en diversas formas sociales determinadas, se considera suficiente convertir cada lucha concreta en la frase *struggle for life*, y ésta a su vez en la fantasía malthusiana sobre la población. Se ha de reconocer que es un método muy profundo... para los ignorantes y los perezosos de espíritu, orgullosos, pagados de sí y que toman aires de sabio» (Marx, K., “Brief an Kugelmann, 27. Juni 1870”, en: MEW 32, p. 686). De nada valen, pues, “simples frases”: la “unidad abstracta” que gestionan, y los pretendidos “conceptos especulativos” que ponen en juego son la ausencia misma de

la subsunción bajo principios abstractos del método y presuntas “leyes”, que son apenas frases y fórmulas generales. Ahora bien, a este estilo teórico de habérselas con la universalidad o la totalidad es precisamente a lo que se opone el pensamiento dialéctico de Hegel y de Marx. Como ha escrito Adorno: “[...] cuando se subsumen simplemente los hechos al método, sin que la experiencia o la intelección de los hechos mismos *interrumpa* ese proceso de subsunción, entonces lo que sale de esto es algo falso [...]. Pues pensar dialécticamente quiere decir *pensar de forma interrumpida*, pensar de modo tal *que el concepto, en sentido enfático, encuentre cada vez su crítica en aquello que comprende y que, viceversa, la mera facticidad sea medida según su propio concepto*”¹³²⁶.

3. *El método de Marx como método dialéctico*. El método de Marx para el conocimiento de esta totalidad articulada, decíamos en I.3.1, es el denominado “método dialéctico”, pensado, de nuevo, en cercanía con Hegel. Ahora bien, como acabamos de señalar, lo que Marx hereda precisamente de Hegel no es la dialéctica como un método externo o una lógica aplicable a cualesquiera contenidos. Así entendida, es precisamente el objeto de las críticas de Marx a quienes aplican el sistema de Hegel como un sistema acabado o principio general bajo el cual subsumir todos los casos, aplicación “falsa” de Hegel, en palabras de Marx. Aplicación falsa que continuó después de Marx, y apelando a Marx, en el llamado materialismo dialéctico¹³²⁷. De lo que se trataba, en cambio, era de cómo expresar científicamente una totalidad compleja donde todas sus partes se presuponen y se refieren unas a otras. Ésta era la verdadera herencia hegeliana en el “método dialéctico” de Marx. Y la respuesta, como en Hegel, pasaba por hacer de la crítica de lo dado inmediatamente -en su pretensión de ser lo más rico y concreto, cuando es en verdad lo más abstracto y pobre- el punto de partida¹³²⁸. “Lo concreto” es una “síntesis de muchas determinaciones, unidad de lo múltiple” en el concepto, y como tal más bien el

método, la suplantación del trabajo en la investigación determinada por una pereza vanidosa e ignorante al mismo tiempo. Ahora bien, Hegel mismo hubiera podido firmar esta crítica.

¹³²⁶ Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, op. cit., p. 112. Cursiva nuestra.

¹³²⁷ La importancia de este punto sólo podíamos apreciarla plenamente en la sección V, capítulo 2.1, al describir la idea de “materialismo dialéctico” del marxismo tradicional. Al confrontar este “materialismo” con lo explicado sobre el método de Marx, constatamos cuán errada es esa comprensión, y cómo nace de entender a Hegel y su “inversión” exactamente como Marx dice que *no* hay que hacerlo. Exceptuando esa desgraciada expresión de la necesidad de “invertir” a Hegel para encontrar su “núcleo racional”, Marx sostiene continuamente, al igual que Hegel, la idea de que el método no es sino el movimiento de la cosa misma, de sus determinaciones. Creemos haber dejado establecido, con ambos capítulos, que la interpretación tradicional nace de malentender el propósito de Marx y su relación con Hegel.

¹³²⁸ En lo que tiene de recusación del empirismo, en sintonía con Hegel, la Introducción de 1857 puede leerse como revisión del capítulo de la certeza sensible de la *Fenomenología*.

punto de llegada de un arduo trabajo teórico: el de reproducir en el pensamiento esa síntesis. Demostramos la afinidad entre la idea de concepto, representación, mediación e inmediatez en Hegel y Marx. También señalamos la forma parecida de pensar el *tránsito* entre categorías, mediante la contradicción, a partir de la *negación determinada* que cada una es -lo que da lugar a otra más concreta y que recoge un nuevo aspecto de la totalidad-. Todas estas consideraciones son fundamentales para el balance que vamos a proponer de la cuestión “materialismo e idealismo”.

Resumiendo: el materialismo de Marx, leído desde estas consideraciones metodológicas, profundamente antipositivistas, se perfila como una interpretación de la relación de saber y ser fuertemente marcada por la herencia hegeliana. Pero, justamente por eso, la delimitación de la posición de Marx respecto al materialismo metafísico que le adscribe Heidegger exige dar un paso más en la determinación de la relación con Hegel.

2. 3. Relecturas del idealismo

Querríamos introducir algunas observaciones sobre el panorama que arroja el conjunto de la tesis y sus referencias filosóficas. En el curso de este trabajo hemos hecho, en total, cuatro calas principales en la historia de la filosofía: A) Desde el principio hemos localizado en Hegel (I.2 y I.3) las claves de un conjunto de reflexiones epistemológicas de Marx que, contra el empirismo de la economía política, ponen en primer plano la idea de totalidad, la necesidad del método dialéctico y la interna relación entre la exposición del objeto y su crítica. (B) Ya en la segunda parte, hemos perseguido en Kant, por un lado, los orígenes de la teoría moderna de la apariencia como fenomenología de las causas positivas del error (IV. 1.1) y, por otro, la distinción entre formas fundamentales de apariencia, que ha iluminado nuestro intento de distinguir fetichismo y mistificación (IV.2). (C) Ahora bien, la referencia de Marx al “mundo invertido” nos ha devuelto de nuevo a Hegel, y a la figura del “mundo invertido” en la *Fenomenología del Espíritu* (IV. 3). (D) Por último, las categorías de la “Lógica de la esencia” no han dado acceso a la comprensión del concepto de “realidad efectiva” que opera en Marx, y en esa medida algunos criterios para dilucidar la pregunta por el materialismo de Marx (V.1).

Abordamos ahora entonces una problemática que quizás se le haya planteado al lector y con la que querríamos anticiparnos a algunas objeciones. ¿Cómo se justifican estas

referencias? ¿Por qué recurrir precisamente a Hegel y a Kant, dos “idealistas”, para ganar el sentido específico de una postura “materialista”, y por qué exactamente a los puntos mencionados y no a otros? En definitiva, ¿qué queda de la oposición idealismo/materialismo en una reconstrucción de Marx como la que hemos propuesto?

2. 3. 1. Kant y Hegel: ¿un idealismo atípico?

Primero, una indicación general sobre la consideración de Kant y Hegel como “idealistas”. Por lo que respecta a Kant, como indicamos en IV.1.1, no sólo le debemos un replanteamiento del concepto de *fenómeno* y de la naturaleza del denominado “conocimiento sensible” opuesta a la “falsificación” operada por la tradición “intelectualista” de la filosofía clásica. Cuando Kant decide hacer frente a los malentendidos generados en torno a su “idealismo trascendental” -de los que es característica su interpretación, por Garve, como un “idealismo superior”-, no se limita a recordar que es la única forma de establecer el *realismo empírico*. Añade expresamente que con semejante “doctrina” se trata de “lo contrario del idealismo”. El principio del idealismo, dice Kant, desde la escuela eleática hasta Berkeley, consiste en afirmar que el conocimiento de los sentidos y la experiencia es mera apariencia, y la verdad sólo está en la razón. El principio de *mi* idealismo, afirma Kant, es justamente el contrario: el conocimiento a partir del solo entendimiento o la sola razón pura es mera apariencia, y la verdad está en la experiencia. Como es sabido, el punto fundamental del argumento estriba en que sólo allí donde se trata de *fenómenos*, de objetos de la intuición sensible, cabe concebir el sentido y posibilidad -y aun la necesidad- del conocimiento *a priori* a saber: ser precisamente condición de posibilidad de la experiencia, *forma* de la *objetividad* de nuestras representaciones empíricas, y en esa misma medida constituir una lógica de la verdad. Concluye: “Este que llaman mi idealismo (propiamente: idealismo crítico) es, pues, de una clase muy particular, a saber, es tal, que derriba al idealismo habitual, y es tal, que gracias a él todos los conocimientos *a priori* [...] adquieren por primera vez realidad objetiva, [...]”¹³²⁹. En cambio, es propio del idealismo clásico, que como tal sólo puede ser “quimérico”, confundir fenómeno y apariencia: “[...] y como tenían por una misma cosa el fenómeno y la apariencia [*Erscheinung und Schein*] (lo

¹³²⁹ Kant, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 375, p. 309.

cual era perdonable en una edad todavía inculta), concedían realidad efectiva [*Wirklichkeit*] sólo a los seres inteligibles”¹³³⁰.

Por lo que respecta a Hegel, y a lo que pueda significar su “idealismo absoluto”, será como mínimo un “idealismo” *peculiar*, si se recuerda, por un lado, la crítica del Absoluto de Schelling y de su vacío formalismo en nombre del trabajo del entendimiento en la determinaciones finitas (I.2.2), y si por otro lado se tiene presente la crítica al propio Kant (V.1.2), por no haber mantenido, a juicio de Hegel, un concepto de fenómeno suficientemente fuerte¹³³¹. Pero, además, la manifiesta proximidad de Marx, en lo metodológico y lo ontológico, a *este* Hegel, es decir, *la manera como Marx lee a Hegel* y el estilo de *apropiación productiva* de sus intelecciones fundamentales -especialmente al motivo fundamental de la *copertenencia de ser y pensar* en el concepto del ser como *realidad efectiva*-¹³³², nos redescubre el *idealismo* como pensar esencial de la peculiar *infinitud nihilista* de la sociedad moderna: comprometido, pues, con lo real efectivo del presente y su inagotable determinación y diferencia, no menos que con la tarea de aislar la *incolora unidad* estructural en que consiste su singularidad y especificidad¹³³³.

Por otro lado, el carácter profundamente *teórico* de la dialéctica, que ha sido subrayado por Adorno, es a su vez plenamente operativo en el pensamiento de Marx: en la ruptura metódica con la “experiencia vivida” (y su producción de “cosmovisión”) y la decisión por la autodisciplina del concepto, la abstracción y la construcción de conocimiento

¹³³⁰ Ibid., IV 314, p. 171. Cfr también Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX pp. 269-270, pp. 29-30.

¹³³¹ Y, en este caso, por una igualmente injustificable absolutización del entendimiento y un correlativo dogmatismo de la finitud.

¹³³² Pero, no haría falta advertirlo ya, sin caer en un tosco idealismo que confunda y reduzca el pensar a mero ser. Lo veíamos con la Introducción de 1857. Contra *este* idealismo, esta versión simplista de Hegel, discute Althusser en su lectura del texto.

¹³³³ Labarrière, contra cierta imagen distorsionada y simplista de Hegel que circula habitualmente y que desde luego oculta la conexión profunda que podía existir con Marx, lo ha señalado con todo rigor: «Hegel, extremadamente sensible al contexto histórico de la época en que vivió —a la nueva experiencia humana que entonces se perfilaba y proponía—, trató siempre de vincular (en su vocabulario, “reconciliar”) la fidelidad a lo real, en toda su amplitud y contingencia a menudo desconcertante, con el esfuerzo de inteligencia unificadora que es preciso desplegar en esa “fidelidad”. (Esto se opone, con meridiana claridad, a quienes sitúan la experiencia del lado de lo vivido inmediatamente, en contraposición con la obra de la inteligencia. De hecho, lo que califica la experiencia como *humana*, es la lectura con sentido que hacemos de esa experiencia)» (Labarrière, J.-P., *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, op. cit., p. 12, entre paréntesis, nota 3, p. 252). Este motivo que conduce la obra de Hegel no duda Labarrière en calificarlo como lo esencial: “tal es, a mi parecer, lo más profundo y válido de su intuición fundamental: el presente libro no tiene objetivo que mostrarlo.” (Ibid.)

características de su investigación¹³³⁴. Este sentido de lo *teórico* en el hacer de Marx arraiga en Hegel; no en “el altivo exponente de un idealismo abstracto”, del que habla la tradición doxográfica, sino en el que muestran los textos. Como ha escrito Labarrière, “si nos familiarizamos con él, obtendremos una visión infinitamente más rica y más respetuosa de las diferencias reales que el concepto acoge y presenta en sí mismo (mejor dicho: que él hace «funcionar» como diferencias)”¹³³⁵. El matiz es esencial: no es sólo que el concepto presente y abarque las diferencias, de modo que, podría uno pensar, las subsume, absorbe y aniquila: es que, bien al contrario, sólo mediante el concepto pueden mostrarse las diferencias reales *como* tales diferencias, sin absolutizar unilateralmente alguna de ellas. No es posible hacer justicia a lo real “en toda su amplitud y contingencia” si no es abriendo un espacio de aparición, que sólo puede ser para nosotros los hombres un marco de pensamiento y lenguaje, que deja aparecer a lo real como lo que es, en su pluralidad y diferencia. A la luz de esto, hemos sostenido en V.2.2, el impulso general “materialista” asumido por Marx de hacer justicia a lo real es exactamente el impulso que mueve el pensamiento de Hegel¹³³⁶. Este es el sentido que querríamos dar al término.

No somos, desde luego, los primeros en subrayar la peculiaridad de estos “idealistas” atípicos que son Kant y Hegel. Como hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, intérpretes como Deleuze, Žižek, Labarrière, Theunissen o Adorno coinciden en señalar a Hegel y Kant como dos filosofías de la salvaguarda del fenómeno y la realidad efectiva. Por ello nos hemos visto autorizados para acercarlos a Marx.

¹³³⁴ Adorno lo ha plasmado a la perfección: “Creo que el papel desempeñado por el pensar dialéctico, la importancia que el pensar dialéctico o el pensar filosófico tienen en general es más bien la de una suerte de contrafuerza disciplinante frente a la experiencia viva. En realidad, se piensa dialécticamente en términos de una determinada auto-limitación, porque si sólo se ve diferencia, si uno sólo se percibe de lo distinto, sin encontrar en lo distinto la unidad, [...] entonces, en cierto modo, el pensar dialéctico se licúa, porque entonces no tiene la forma de la teoría y porque, así no como se puede absolutizar la teoría, por otro lado tampoco se puede sin teoría tener algo similar al conocimiento” (Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, op. cit., p. 124).

¹³³⁵ *Op.cit.*, Nota 10, p. 253.

¹³³⁶ De ahí que Labarrière advierta contra una comprensión demasiado estrecha de la afirmación de Heidegger de que Hegel es el último de los grandes pensadores sistemáticos de Occidentes: la filosofía de Hegel, dice Labarrière, no es exclusivamente, ni siquiera ante todo, sistema, sino experiencia, si se entiende por sistema una construcción muerta que reduce lo vivido. Pero “sistema” también puede mentar “el necesario esfuerzo de coherencia que [...] consiste en reunir los elementos dispersos de lo vivido; ahora bien, no hay filosofía sin este esfuerzo; en este sentido debe calificarse de sistemática *por esencia*” (Ibid., Nota 2 p. 252). En esta acepción del término, Hegel es por supuesto sistemático, como desde luego lo es Marx; y, es más, es plausible afirmar que lo que Marx pudiera ver de valioso en Hegel tiene todo que ver con este esfuerzo de sistema, de hacer justicia a lo real.

2.3.2. El materialismo de Marx y la cuestión “Finitud y Absoluto”.

Una palabra sobre la presencia en particular de Kant y de Hegel en nuestra lectura. De Kant tomamos, ciertamente, el concepto mismo de una lógica de la producción necesaria de la apariencia, y la diferenciación de estructuras de apariencia vinculadas al ejercicio del pensar bien como operación del entendimiento bien como operación de la razón (sección IV). Ambas cosas eran de utilidad para reconstruir la teoría de la apariencia de Marx. Pero, cuando planteamos la pregunta por el modelo de realidad solidario de esta teoría, y por el sentido de la posición filosófica de Marx como “materialista” (sección V), tuvimos que separarnos de Kant. ¿Por qué? Nos cabe decir ahora: por exigencias del mismo objeto. En el objeto de Marx hay trabajo, proceso social, dinámicas. Es un objeto vivo, social, en una palabra: un sujeto. Por qué no decirlo, un cierto Absoluto. Para aprehenderlo se necesita, pues, poner en juego una cierta infinitud, una cierta auto-referencia. Como la que se menciona en el emerger de la vida, al final del capítulo III de la *Fenomenología*:

Y sólo así es la diferencia como *interna*, o diferencia *en sí misma*, o es como *infinitud*. [...] A esta diferencia simple, o concepto absoluto, hay que llamarla la esencia simple o la simple esencia de la vida, el alma del mundo, la sangre universal que, presente en todas partes, no se ve enturbiada ni empañada por ninguna diferencia ni tampoco interrumpida por ninguna diferencia, sino que es ella misma todas las diferencias, así como el quedar suprimidas y superadas esas diferencias, es decir, una vida que es ella misma pulso y pulsación, pero sin moverse, que es en sí temblor pero sin perturbación ni alboroto. [...] Esa esencia igual a sí misma se refiere, por tanto, sólo a sí misma, se relaciona sólo *consigo misma*; [...] ¹³³⁷.

La totalidad del modo de producción capitalista, decía Marx, pone sus propios presupuestos: se refiere a sí misma para perpetuarse. También produce, a partir de su propio movimiento, una apariencia objetiva, una forma de conciencia: la economía política burguesa es, para Marx, la auto-conciencia acrítica del modo de producción capitalista, la representación inmediata del punto de vista de los agentes inmersos en la producción. En este sentido es un todo con la estructura de un sujeto, de un Absoluto. Pues bien, cuando Marx asume en su crítica lo que podríamos denominar insuficiencias del punto de vista de la finitud de la ciencia burguesa, está recogiendo -y, por decirlo así, liberando de su ropaje metafísico- la intelección hegeliana de los límites de la posición kantiana, y con ello asumiendo la limitación de esta posición kantiana para la descripción de una estructura efectiva de lo real, del fenómeno. Marx hace saltar así en pedazos la versión crítico-

¹³³⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 266.

trascendental de la distinción del mundo sensible y el mundo inteligible. La noción de fenómeno de Kant, y su concepto de experiencia es insuficiente, en efecto, para hacerse cargo de la peculiar infinitud de la experiencia moderna; la lógica *total* de la producción de plusvalor, el fenómeno “capital” como objeto-sujeto, no puede enfrentarse con las herramientas de una mera lógica trascendental. En cambio, la noción de fenómeno de Hegel está esencialmente orientada a captar este elemento *total* y, como hemos argumentado siguiendo a Krahel, Marx ha sabido *descodificar*, en el automovimiento del concepto, el movimiento del capital. La noción de fenómeno de Kant sería válida sólo para el ámbito de la ciencia natural; en cambio, la noción de fenómeno de Hegel en tanto envuelve la referencia a una infinitud, apunta a comprender el movimiento total del capital¹³³⁸. Como vimos, Hegel acusa a Kant, precisamente, de *convertir el fenómeno en mera apariencia*. Por mucho que Kant lo pretenda, no se puede tener un concepto fuerte de fenómeno, es la tesis de Hegel, si se duplica el mundo en fenómeno y noumeno como algo comunicable. Por supuesto, la cuestión se planteaba ya en la *Fenomenología*, y nosotros la hemos estudiado especialmente en el desarrollo del

¹³³⁸ Para reconstruir la posición de Marx hemos recuperado, ciertamente, el momento de Kant como inaugurador de una teoría de la apariencia objetiva, atribuida al ejercicio de una razón que sueña por conceptos. Y hemos tenido muy en cuenta lo que es su presupuesto: la ontología del fenómeno como teoría de la objetividad del objeto de experiencia. En su crítica del racionalismo leibniziano-wolffiano, Kant subraya, en efecto, que el fenómeno, lo sensible, no es mera apariencia, sino la cosa en cuanto que aparece (IV. 1.1.). Marx se sitúa, desde luego, en esa estela. Ahora bien, Kant, no puede obviarse, mantiene, de algún modo, una brecha entre dos mundos: la distinción fenómeno y noumeno. Y es en este punto donde Hegel y Marx, en principio, no van a seguirle. Conviene no obstante recordar lo siguiente: el concepto de “lo inteligible” es aceptado en la primera *Crítica* sólo en sentido negativo (como un concepto “que pone límites a la sensibilidad”). Y si adquiere un sentido positivo, es sólo en el uso puro práctico de la razón, y por tanto a costa de abrir una brecha tanto más profunda entre *ser* y *deber ser*: la discontinuidad entre naturaleza y libertad. Con el concepto del deber, en efecto, se despliega para Kant una gramática diferente y un orden de cosas radicalmente otro: el orden “racional” de las leyes de la libertad como leyes de la voluntad pura. Kant ha tematizado la alteridad de este otro orden cosas, y el *límite* del conocimiento y el dominio técnico del ente que comporta, mediante la distinción “tener *precio*” (valor relativo) y “tener *dignidad*” (valor absoluto). A diferencia de las cosas, el ser racional existe como fin en sí mismo. Sólo por referencia a este incondicionado puede consumarse, si bien en un sentido nuevo (moral), la aspiración metafísica más genuina, el paso o progreso de lo sensible a lo suprasensible (Kant, I., *Los progresos*, op.cit., XX p. 316, p. 121). En efecto, el *factum* de la conciencia del deber, como *saber práctico* de la propia libertad, reviste una insospechada relevancia metafísica, que permite relanzar la búsqueda del fin final de esta: “Ahora bien, aquí interesa saber tan sólo si, a pesar de todo, no podría haber un conocimiento dogmáticamente práctico de estos objetos suprasensibles; ello vendría a ser entonces el tercer estadio de la metafísica, que cumplimentaría por entero el fin de ésta” (ibid., XX p. 296, p. 87). Ciertamente, este modo de cumplimiento del paso a lo suprasensible, que como es sabido no puede aspirar a otro estatuto epistemológico que el de una fe racional, dista mucho de satisfacer la ambición especulativa. Pero una cuestión que cabe plantearse es si la transformación *ontopraxeológica* de la vieja ontoteología metafísica, transformación incoada aquí por Kant, no tiene en Marx un exponente. Sobre este asunto diremos algo en el apartado final de este capítulo.

mundo invertido: si se proyecta un más allá, del modo que sea, el fenómeno se convierte en un fantasma.

Por esto, cuando quisimos establecer el modelo de realidad efectiva, comenzamos a hacerlo por el momento preciso en que Hegel se aparta de Kant: justamente en el mundo invertido, donde la conciencia efectúa uno de sus “vuelcos” con los que se van descubriendo los pliegues de un objeto vivo. Por ello, esperamos que resulte ahora claro, nos detuvimos en la polémica con Flay: porque en el mundo invertido del que habla Marx en ese contexto yace una estructura genuinamente hegeliana, precisamente la que dejaba -al cumplirse la experiencia del “Entendimiento”- irrumpir la infinitud y llevaba consigo el desmoronamiento de los límites establecidos por Kant, la superación de la cosa en sí en la emergencia de la autoconciencia. La aprehensión de esta estructura, hemos sostenido, es el punto de partida de Marx. No entramos, huelga decirlo, en posicionarnos a favor o en contra de la crítica de Hegel a Kant, si es justa o no: nos limitamos a indicar lo que es más adecuado, a nuestro juicio, para entender a Marx. Nos importa este motivo hegeliano como nos importó el kantiano en su momento: porque creemos que recogen una posición propia de Marx.

Ahora bien, conviene introducir dos observaciones que acercan de nuevo el método de Marx al planteamiento kantiano. Primera. La peculiarísima manera como Kant plantea la distinción entre fenómeno y noumeno¹³³⁹ abre ella misma el camino hacia su disolución, consumada por Hegel. Hegel, dice Žižek, aprendió bien la lección de Kant: no hay realidad anterior a la actividad del sujeto que la constituye, el “carácter ontológico constituyente de la actividad del sujeto”¹³⁴⁰. Pero la crítica fundamental a Kant es que seguía pensando que había un Más Allá. Ahora bien, la raíz de esta crítica estaba ya en el mismo Kant. Para Žižek, “la crítica de Hegel se limita a enunciar y asumir abiertamente las paradojas constitutivas de

¹³³⁹ Kant mismo se refiere críticamente, en unos radicales párrafos de la edición A (KrV, A 249, p. 267), a la división platónica clásica entre “mundo de los sentidos” (fenómenos) y “mundo del entendimiento” (noumenos) como “*mundus sensibilis*” e “*intelligibilis*”, división que queda rechazada en sentido teórico positivo, aunque el concepto de “lo inteligible” pueda mantenerse como designación vacía de los no-objetos de una intuición no sensible (en B 312, p. 273 matiza: “Es cierto que nada se opone a semejante uso, pero tampoco ofrece otra cosa que vana palabrería”). Asimismo, Kant subraya que la diferencia entre lo sensible y lo inteligible no reside en la forma lógica de la oscuridad o claridad de su conocimiento, sino en el diferente modo en que se ofrecen “originariamente” a nuestra consideración, diferencia que *los* distingue “por su género”: “Ahora bien, lo suprasensible se diferencia incluso en especie (*toto genere*) de lo sensiblemente cognoscible, por hallarse más allá de todo conocimiento posible para nosotros” (Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 299, p. 91)..

¹³⁴⁰ Žižek, S., *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 87.

la posición de Kant”¹³⁴¹. Es claro en la relación entre esencia y apariencia: Kant ya sabía que el noumeno no es simplemente un en sí trascendente, al modo del mundo de las ideas del platonismo, “sino que de algún modo tiene que *aparecer* en el seno de esa misma realidad”, como demuestra su ejemplo del entusiasmo como *signo* de una libertad nouménica: la libertad *apareció* en el entusiasmo por la Revolución Francesa, en la creencia de un acontecimiento histórico que surgiría como de la nada y realizaría la libertad. Pero para Kant, esta identidad del fenómeno y el noumeno no sólo no podía enunciarse abiertamente, aunque estaba insinuada, sino que no podía ser plena porque la libertad desborda todo límite, toda configuración institucional que pueda plantearse en la experiencia, y ningún objeto de esta, ninguna realización de la idea, puede adecuarse plenamente al máximo pensado en ella por la razón. Hegel no hace más que reconocer abiertamente las paradojas constitutivas de Kant y dar un paso que Kant no podía dar¹³⁴². Y en efecto, este paso es la *Ciencia de la lógica*.¹³⁴³

Segunda. Lo interesante es que este cortocircuito, la imposibilidad del acceso teórico-especulativo a lo suprasensible, no menos que la brecha de ser y deber ser, expresa en Kant la finitud de la razón. Quedémonos en el lado teórico del problema. Efectivamente, como el hombre es “ser pensante finito” y “dependiente” tanto en su existencia como en su modo de intuir, posee tan sólo intuición sensible, que es derivada, no originaria e intelectual¹³⁴⁴. Cómo estaría constituido el conocimiento de un ser capaz de esta última -la intuición creadora es, como recuerda Kant, el atributo definitorio del pretendido objeto de la teología natural-, esto es, un conocimiento tal que no presupone la existencia del objeto ni depende de ella, sino que, antes al contrario, produce la existencia de su objeto, eso queda indeterminado; el concepto vacío de semejante modo de intuición es, más bien, un concepto límite que permite acotar el ámbito de la ciencia y saber humanos, y delinear su estructura sintética: receptividad para un mundo que está dado, y es el dato o hecho previo, y espontaneidad

¹³⁴¹ Ibid., p. 96.

¹³⁴² Ibid. Lo ha señalado también J. Ezquerro siguiendo una indicación de A. Stanguenec: si el noumeno es un puro pensar simple e inteligible de un objeto vacío, lo que Kant denomina un *ens rationis*, entonces, en rigor, no es más que la propia auto-posición vacía del sujeto. Con este punto, Kant toca los límites de su propio sistema: el noumeno no es nada fuera, sino la auto-posición del sujeto, luego no hay nada fuera de esta actividad constitutiva (Ezquerro, J., “Reflexión y principio de la lógica en Hegel”, op. cit., sobre todo pp. 47-51).

¹³⁴³ Puede quizás comprenderse este recelo de Hegel a la luz de algunas expresiones de Kant como ésta: “Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno” (KrV, B 70, p. 89, nota k). Se define fenómeno al margen del “objeto en sí mismo”, sólo por relación a “la representación” del sujeto.

¹³⁴⁴ KrV, B 72, p. 90.

para reconstruirlo y determinarlo en el concepto. Ahora bien, si “fenómeno” designa en Kant el objeto de un conocimiento definido por esta estructura finita, es decir, el objeto de una intuición sensible, “noumeno” es justamente el concepto problemático del objeto de esa otra intuición no-sensible que ni siquiera estamos en condiciones de imaginar ¹³⁴⁵.

A la luz de lo expuesto hasta ahora (resumiendo nuestros desarrollos en V.1.2.), Marx se ha mostrado más afín a Hegel que a Kant. Pero como empezamos a presentir, la cuestión no es tan simple. Por dos motivos:

Primero, porque no es tan fácil rechazar totalmente en Marx *el verdadero sentido de la distinción kantiana de fenómeno y cosa en sí*, que no es el de salvaguardar una región oculta de objetos, sino más bien el de fundar la posibilidad del saber *a priori*, y por tanto la *objetividad* del conocimiento empírico -como subraya siempre Kant, en el imposible caso de que nos fuera posible conocer cosas en sí mismas, ese conocimiento no podría ser más que meramente empírico, y no habría forma de establecer una sola ley de la naturaleza, que lo fuera en sentido estricto-. Si nos tomamos en serio el concepto de ciencia, es preciso mantener algún margen para una constitución *a priori* del saber que sea al mismo tiempo constitución de la objetividad los objetos del saber, y ello es imposible, ha enseñado Kant, si no se rompe con la ontología espontánea del sano entendimiento- que es también la conciencia filosófica que no plantea la cuestión crítica-, y no se distinguen las cosas pretendidamente reales y los “objetos de nuestro conocimiento”. Si Marx defiende el impulso crítico de la teoría, no reivindica con menor vigor su carácter de ciencia y de verdad - hasta un punto que quizás sorprendería a algunos, y que desde luego hace inviable el concepto de “ciencia proletaria”¹³⁴⁶. Por lo mismo, Marx distingue también entre economía clásica y economía burguesa: la primera es ciencia, la segunda, pura apología, por ser la traducción de los “intereses prácticos” de los agentes de la producción burguesa¹³⁴⁷. Por todo esto, cabría preguntar: ¿Qué teoría de la verdad hay en Marx? En nuestro trabajo

¹³⁴⁵ Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX pp. 325-326, pp. 133-134.

¹³⁴⁶ Escribe Marx a propósito de Malthus y su manipulación de la ciencia económica a favor de los intereses del clero y la aristocracia: “A un hombre que no cultiva la ciencia por la ciencia misma (por muy erróneamente que pueda hacerlo), sino por motivos *exteriores a ella* y tratando de *acomodarla* a intereses que le son *extraños* y que *nada tienen que ver* con ella, yo lo califico de ‘vil’” (MEW 26.2, p. 112). A la luz de esto, ciertamente habría que repensar la categoría del marxismo tradicional de “ciencia proletaria”.

¹³⁴⁷ Marx elogia frecuentemente a Ricardo por expresar el carácter antagónico del capital, frente a autores que, como Torrens o Mill, por intereses “prácticos” de concordia social, disuelven las contradicciones en una armonía entre clases. “La carencia de remilgos de Ricardo era, desde un punto de vista *científico*, no sólo sincera, sino también *obligada*” (MEW 26.2, p. 111).

hemos preguntado por la apariencia y el no-ser; pero ¿cómo piensa Marx la ciencia y la verdad? ¿Es posible renunciar por entero a la noción de “cosa en sí” *si se quiere precisamente un concepto fuerte de fenómeno*? Son preguntas de carácter epistemológico, u ontoepistemológico, que quedan abiertas para una futura investigación.

Segundo. Porque el concepto de “cosa en sí” es esencial para garantizar *la irreductibilidad de la distancia entre el ser y el pensar*¹³⁴⁸. Y seguramente esta finitud, o diferencia ser-pensar, tiene que formar parte del núcleo mismo del materialismo, si es que esta expresión ha de poder conservar algún sentido -una vez que ha quedado puesta fuera de juego toda versión vulgar del materialismo como absorción del pensar en el ser-. Desde este punto de vista, Marx estaría más cerca de Kant que de Hegel. Tal es la lectura de C. Fernández Liria en *El materialismo*, de acuerdo con un argumento que, desde la definición preliminar de materialismo como “pensar fuera del universo hegeliano” a la determinación más elaborada del mismo, pone el acento en la irreductibilidad de la “función sensibilidad” (finitud) como estrategia decisiva para sostener el corte ideología/ciencia -acaso el momento esencial del concepto de materialismo, según este autor-:

Lo importante es haber acertado a diagnosticar que, al centrar su interés en la tensión entre lo ideológico y lo científico, el materialismo se enfrentaba, en realidad, a la infinitud de la razón y, por ende, a la definición misma de idealismo. [...] En resumen, si el materialismo no ha podido nunca renunciar a la “función-sensibilidad”, es decir, a la finitud de la razón, ha sido en la medida en que ha estado interesado en mantener abierta una brecha entre ideología y ciencia, y en último término entre ignorancia en saber¹³⁴⁹.

De aquí, señala F. Liria, la insistencia del materialismo en distinguir lo real y su conocimiento, es decir, la insistencia de Althusser en la diferencia entre “objeto real” y “objeto de conocimiento”, formulada por Marx en la Introducción del 57 (y que nosotros hemos estudiado en I.2.2). Pero cabe preguntarse: ciertamente, Hegel “logifica” el ser -tomamos la expresión de Hyppolite-, pero, ¿significa eso que su idealismo absorbe el ser en el pensar y restaura la tradición onto-lógica de la metafísica racionalista precrítica? La

¹³⁴⁸ Lo hemos dicho ya: la distinción fenómeno nóumeno, que es pareja a la distinción intuición sensible e intelectual, conlleva una diferencia entre el ser y el pensar, constitutiva para un ser finito que no crea lo que concibe, para el cual la existencia viene *dada* -la de las cosas, la de los otros y la suya propia-: es una distinción orientada, pues, a hacerse cargo de un ser que se impone al pensar y no se reduce a la actividad constructiva de éste (Kant, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 302, p. 95).

¹³⁴⁹ Fernández Liria, C., *El materialismo*, op. cit., p. 20 y 101.

logificación de Hegel, ¿es, como señaló Schelling, y parece asumir F. Liria, un nuevo wolffianismo?

Es cierto que Marx mantiene el hiato del ser y el pensar, y lo que es más, es cierto que en ese texto lo hace valer contra Hegel -así lo hemos expuesto, asumiendo la lectura de Althusser-. Justo por eso, por la identificación “idealista” del ser y el pensar, dos autores tan diferentes como Althusser y Vollrath coincidían en situar a Hegel de lleno en la metafísica tradicional. Y, justo en esa misma medida, F. Liria sostenía el carácter “kantiano” del materialismo de Marx. Sin embargo, la identidad de ser y pensar, tal como Hegel la concibe, podría tener un sentido muy diferente. Por ejemplo, el conocido estudio de J. Hyppolite *Lógica y existencia* no duda en situar la identificación del pensamiento y la cosa pensada en el punto de partida de la lógica de Hegel¹³⁵⁰, pero esta operación tiene el sentido preciso de una impugnación de la duplicación de mundos -y, por tanto, del reparto clásico de apariencia y esencia-, y de una radicalización del concepto kantiano de fenómeno, soportada en el descubrimiento de una estructura reflexiva fundamental: una conciencia universal en la que el ser se afirma y un ser que se dice a través del yo y el lenguaje que lo hablan. Justamente por ello, sostiene Hyppolite, Hegel no es un restaurador de la Onto-lógica precrítica. La transformación de la metafísica en lógica, que precisamente Kant había iniciado con su *Lógica trascendental*, es más bien el signo de una ruptura determinante para la apertura del espacio filosófico contemporáneo: el paso de una ontología de la *esencia* a una ontología del *sentido*¹³⁵¹.

¹³⁵⁰“La lógica hegeliana parte de una identificación del pensamiento y la cosa pensada. La cosa, el ser, no está más allá del pensamiento, y el pensamiento no es una reflexión subjetiva extraña al ser. [...] El último propósito de Hegel es tal vez esta fusión completa de lo inmediato y de la mediación, de la realidad y del sentido, que conduce a una evidencia vivida, a una demostración que es el movimiento mismo de la realidad” (Hyppolite, J., *Lógica y existencia*, op. cit., p. 9).

¹³⁵¹ Este es el punto que destaca Deleuze en su reseña de esta obra: la transformación de la ontología en lógica, que culmina en la doctrina del concepto, significa ante todo que ya no hay ontología de la esencia, que la ontología pasa a ser ontología del sentido. Es decir, el ser no es esencia, y el mundo no remite a una esencia más allá de la apariencia, sino al ser como sentido: “Que no hay otro mundo es, por tanto, según Hyppolite, la gran proposición de la Lógica hegeliana, porque ella constituye la razón por la cual la metafísica se transforma en lógica y, a la vez, en lógica del sentido” (Deleuze, G., “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*”, en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 323). De aquí extrae Deleuze algunas sugerencias para la idea de sentido y una ontología de la diferencia. De esta manera, Hegel no quedaría inscrito en la historia de la metafísica tradicional. Esta breve referencia no puede hacer justicia a la riqueza de la sugerente lectura de Hyppolite, que toma el lenguaje en Hegel como vehículo canalizador de esta aparición del sentido, como reflexión del ser sobre sí mismo que se despliega sin que sea nunca oportuno establecer una trascendencia distinta de esta reflexión misma.

Por nuestra parte, planteamos más bien la siguiente cuestión, que vendría a apuntar a una nueva convergencia de Marx con Hegel: ¿No será la denominada “logificación del ser” el proceso de abstracción real que configura el modo de efectividad, la *Wirklichkeit* propia de la sociedad moderna? Dicho de otro modo: ¿Y si la “logificación” no fuera tanto un proyecto filosófico de Hegel cuanto la naturaleza del objeto de Marx, la sociedad moderna, que encierra una dialéctica interna y es, en el sentido *limitado* que hemos intentando exponer en esta tesis, infinito, absoluto, especulativo?¹³⁵² ¿No podría leerse el Absoluto hegeliano, o por lo menos “lo dialéctico” que lo habita, como la única construcción capaz de pensar un régimen de ser que nihiliza la determinación y la finitud de las cosas, precipitándolas en un proceso interminable de reproducción ampliada? En cualquier caso, creemos haber mostrado que una lectura de no wolffiana de Hegel resulta esencial para comprender a Marx.

Teniendo en cuenta la única definición de “método materialista” que aporta Marx en *El capital*, y el camino recorrido en este trabajo, si tuviéramos que tomar partido y elegir cómo definir el núcleo del materialismo de Marx, su diferencia específica, lo haríamos por referencia a la irreductibilidad de la apariencia y la negación de una esencia oculta: en una palabra, la negación de toda división posible de la realidad efectiva en dos mundos. Véase clarísimo en este texto, que recoge y reúne todo lo que hemos desarrollado en las secciones IV y V sobre la necesidad de la apariencia en el modelo de realidad efectiva de Marx:

Por lo demás, para esta forma de aparición [*Erscheinungsform*] «valor y precio del trabajo» o «salario», a diferencia de la relación esencial que aparece [*welches erscheint*], el valor y el precio de la fuerza de trabajo, vale lo mismo que para todas las formas de aparición y su trasfondo oculto. Las primeras se reproducen inmediata y espontáneamente, como formas de pensamiento cotidianas; la otra debe ser descubierta, sólo y en primer lugar, por la ciencia. La economía política clásica se acercó a tropezar con el verdadero estado de cosas, sin formularlo, empero, conscientemente. No puede hacerlo, mientras siga atrapada en su piel burguesa.¹³⁵³

Tenemos la forma de aparición, lo que se manifiesta en la superficie, recogido por la conciencia cotidiana y la de los economistas, y una relación esencial. La “relación esencial”

¹³⁵² Recordemos las declaraciones de Marx al caracterizar el capital: “Su resultado aparece por tanto tan presupuesto a él, como sus presupuestos aparecen como sus resultados [...] La figura determinada en la cual las partes del valor se enfrentan entre sí se presupone porque se reproduce permanentemente, y se reproduce permanentemente porque se presupone permanentemente” (MEW 25, p. 879).

¹³⁵³ MEW 23, p. 564.

no se manifiesta por sí misma, sino que debe ser descubierta [*ent-deckt*] por la ciencia. Es cierto que Marx la denomina “trasfondo oculto”, lo cual podría llamar a engaño y dar a pensar que se trata de una reserva oculta, más allá de los fenómenos y de distinta naturaleza que ellos, un mundo supra-sensible, si bien material. Pero Marx conjura el peligro de desdoblamiento metafísico con la acotación de: “la relación esencial *que aparece*”. Es clarísimo, innegable. El trasfondo oculto aparece, se manifiesta, se da: “*erscheint*”. La misma palabra, justamente, designa el acontecer de la relación esencial y de lo diferente de ella, la “forma de aparición”, “forma de manifestación” o “forma fenoménica” [*Erscheinungsform*]. El trasfondo oculto, la relación esencial aparece. Pero, ciertamente, sólo es avistada por la ciencia. ¿Cómo desconocer, en este pasaje, la evocación del doble punto de vista, o del doble régimen de lectura, “para la conciencia” y “para nosotros”, que articula la exposición del saber que aparece, la hegeliana “ciencia de la experiencia de la conciencia”? ¹³⁵⁴ El “trasfondo oculto” no es, pues, un fundamento irreductiblemente oculto, un transmundo inaccesible a la conciencia y al conocimiento. La forma de aparición no es más que la forma en que la relación esencial aparece, y la relación esencial no existe de otra manera que apareciendo en esa forma. Sí, hay un cierto desfase entre ambas: la relación esencial no aparece inmediata y transparentemente tal y como ella es. Por eso puede hablar Marx de “trasfondo oculto”, a saber: para la conciencia cotidiana y para una ciencia económica “atrapada en su piel burguesa”. Y desde este punto de vista es cierto que, si nos tomamos en serio el concepto de ciencia, ésta se ocupa, podría decirse, de la cosa en sí. Pero la realidad efectiva es el fenómeno mismo y su objetividad, no hay una realidad más originaria detrás de él. El fenómeno es la realidad efectiva manifestándose de forma tergiversada, y la realidad efectiva es aquello que se manifiesta y no puede dejar de hacerlo pero sin revelarse de forma transparente. Fenómeno y relación esencial no son dos regiones del ser, en una metafísica dualista: son dos caras de una misma existencia ¹³⁵⁵.

¹³⁵⁴ Como ha escrito F. Martínez Marzoa, en referencia explícita a las páginas de Hegel que los editores de la *PhG* ponen bajo el epígrafe “Introducción”, Ciertos aspectos fundamentales del pensamiento de Marx, sólo se entienden cuando se es capaz de leer *Das Kapital* en conexión con *Die Phänomenologie des Geistes*” (op.cit., p. 181). El último capítulo de su libro sobre Marx, titulado «Marx, entre Hegel y Nietzsche» contiene una comparación sistemática de los párrafos en que Hegel expone la estructura y movimiento “dialéctico” de la puesta a prueba del saber aparente y la forma como procede Marx en *Das Kapital*. Precisamente por la nitidez y rigor con que este autor establece la *dependencia* de Marx con respecto a Hegel en este punto, resulta tanto más interesante el modo como determina la *distancia* entre ellos. Volveremos después brevemente sobre este punto.

¹³⁵⁵ Y este es exactamente el punto de nuestra discrepancia con la lectura de Theunissen (op cit., p. 140 y ss). La definición hegeliana de idealismo como “no reconocer lo finito como verdadero” significaría el convencimiento de que lo inmediatamente dado es mero fenómeno, que bajo una

A la luz de textos como éste, nos parece determinante el acercamiento de Marx a Hegel, como anteriormente ya mostró un seguimiento casi línea por línea de muchos pasajes de la lógica de la esencia. Cuando tuvimos que expresar el concepto de realidad y de método de Marx, hubimos de recurrir al concepto de apariencia, esencia, fenómeno y realidad efectiva de Hegel, que nos remitían, más bien que al modelo de fenómeno y noumeno de Kant como tal, tomado a secas, a la radicalización de esta distinción kantiana efectuada por Hegel. Esperamos haber mostrado la necesidad interna de este paso en el tránsito de la sección IV a la V.¹³⁵⁶

Pero una última cosa deseábamos añadir en este punto: quizá el principal resultado de nuestra investigación ha sido no sólo iluminar a Marx con Hegel y Kant, como pretendíamos, sino a éstos con aquél. A raíz de la confrontación con Marx, se ha hecho posible para nosotros un redescubrimiento de la filosofía clásica alemana y una imprevista intelección de su actualidad. Por decirlo de otro modo: no sólo ganamos elementos para determinar conceptualmente el específico sentido del materialismo de Marx, sino también criterios para

mirada más atenta se revela como ilusión. Hasta aquí conformes, y Marx también estaría de acuerdo. Para fundamentarlo, sigue el autor, uno debe descender de la “superficie” del fenómeno a la “profundidad” de lo que verdaderamente es. En este sentido, incluso Marx hace metafísica, pues mantiene la diferencia entre el fenómeno o superficie y esencia, sustancia o profundidad: “Sin duda, Marx ha construido este movimiento a semejanza del sistema hegeliano”. Esto último es bien cierto, pero no lo es que la estructura de lo real pueda reducirse para Marx a una metafísica dualista. Precisamente de Hegel, como mostramos en la sección V, nace la complejidad en Marx de la dialéctica entre apariencia, esencia y fenómeno.

¹³⁵⁶ No por ello es menos acuciente y problemática la correcta determinación del punto en que Marx se distancia de Hegel, el sentido en que Marx, con todo, puede ayudarnos a pensar -seguramente con ayuda de Kant y quizá de Nietzsche-, un afuera de Hegel. En este sentido, y como contrapunto necesario a los paralelismos que hemos venido señalando entre Marx y Hegel, nos remitimos a una indicación tomada de M. Marzoa, que incide en el carácter único y por tanto finito del objeto estudiado por Marx -y por tanto, en la desconexión del concepto de Absoluto propiamente hegeliano-: “En Marx no hay “totalidad de las formas”. Se trata, en Marx, de *una sola* figura. Ella, efectivamente, tiene lugar en el modo de la “experiencia” hegeliana, esto es: su comprensión, su presencia, su concepto, consiste en que ella se “pone a prueba” ella misma; consiste, pues, en su propia negación, la cual es cumplimiento, comprensión, concepto [...] el concepto de la “sociedad moderna” se desarrolla a partir de la noción de mercancía (que es ya el concepto base de la propia sociedad moderna), no a partir de una figura anterior. Así, pues, lo que no está en Marx es la noción de la serie de las figuras y el surgimiento de cada una a partir de la precedente, o sea: la necesidad del proceso dialéctico total” (*La filosofía de El Capital*, p. 194). En otras palabras: la finitud de la figura examinada es en Marx simplemente eso: *finitud*; no es la inclusión como momento *necesario* en un *todo* cuya *necesidad* sea lo que se pretenda comprender. Lo que no está en Marx es, pues, esto: el “todo de lo ente”, lo *absoluto*. M. Marzoa desarrolla a partir de aquí 1) el destino histórico de la noción hegeliana de Absoluto, que no sería otro que su disolución, la completa “pérdida del mundo de las normas” y 2) la necesidad de recurrir a Nietzsche para captar cabalmente el sentido de la posición filosófica de Marx como asunción del nihilismo. Nuestro trabajo deja este asunto aquí, que para ser discutido con toda justeza requeriría un desarrollo mucho más amplio.

problematizar nuestra comprensión habitual del idealismo de los clásicos y distinguirlo cuidadosamente del idealismo que Marx critica. A la luz de la aplicación marxiana de conceptos y argumentos fundamentales de Kant y de Hegel a su propio intento de desentrañar la estructura económica de la sociedad moderna -es decir, las relaciones sociales capitalistas y la producción de formas de conciencia invertida que les es esencial-, la cuestión de la diferencia entre idealismo trascendental e idealismo absoluto, y por tanto la cuestión Finitud-Absoluto, se replantea, pensamos, en una perspectiva nueva, y por cierto que con un alcance no meramente interior a la filosofía académica.

No es esta última una problemática que pueda dirimirse en el marco de una tesis como esta. Para nuestro propósito basta con haber mostrado, contra toda lectura cientificista y contra toda lectura meramente ideológica, que el materialismo de Marx es un delicado producto *filosófico*, que articula un camino específico entre Kant y Hegel, que recoge así la mejor herencia de la filosofía clásica alemana y pone en libertad su potencial para ayudarnos a pensar lo que hoy es.

Capítulo 3. Perspectivas

Recogemos en este último apartado dos cuestiones de extraordinaria importancia para nuestro argumento general. Han quedado señaladas en el curso de la investigación, y apuntadas en estas conclusiones, pero su desarrollo desbordaba los límites de este trabajo y quedan pendientes para una futura investigación. La primera de ellas concierne al concepto de *forma* empleado por Marx, a la comprensión de Marx como “teórico de las formas”: una adecuada profundización en esta temática requeriría, pensamos, un estudio específico de la relación de Marx con Aristóteles. La otra concierne a la significación *crítica* del trabajo teórico de Marx y al modo como haya de concebirse el espacio para la razón *práctica* en su reconstrucción de la estructura económica de la sociedad moderna. Nos referimos, ciertamente, a la cuestión de la libertad, y en esa medida al concepto de la revolución como *posibilidad esencial* en esa estructura. Sin duda este es el contexto de una confrontación con Heidegger, que se haga cargo de los paralelismos -que tantos intérpretes han resaltado- y las

diferencias -no menos incisivamente destacadas por otros¹³⁵⁷- entre la interpretación que hace Marx del carácter finito del acontecimiento del capitalismo y el modo como Heidegger concibe la relación entre técnica moderna y libertad.

3. 1. La cuestión de la forma. Marx y Aristóteles.

Una posible vía de trabajo sería, en efecto, el estudio de la categoría de forma. Ya vimos en la sección III la aparición de la categoría “determinación de forma” [*Formbestimmung*], en oposición a la “sustancia material”¹³⁵⁸. Marx juega siempre con esta distinción, de origen, no hará falta señalarlo, aristotélico, aunque el término también aparece en la lógica de Hegel¹³⁵⁹. Veámos a Marx referirse a “[...] los compendios de economía que, en su brutal interés por la materia, aniquilan toda diferencia de forma”¹³⁶⁰, y hemos guardado para el final este diagnóstico decisivo: “La economía política ha analizado, si bien de forma incompleta, el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en estas formas. Pero jamás ha planteado la pregunta de por qué este contenido tomaba aquella forma, [...]”¹³⁶¹. Ahora bien, ésta es, a ojos de Marx, su aportación esencial: explicar por qué el contenido toma cierta forma. Y recordemos también la declaración en *Glosas sobre Wagner*: “De donde yo parto es de la forma social más sencilla en la cual se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y ésta es la «mercancía». [...] la *figura concreta social* del producto de trabajo: «mercancía», es, por una parte, valor de uso, y por otra, «valor» -no valor de cambio, ya que la mera forma de manifestación no es su propio contenido”¹³⁶². Similar en el capítulo 6 inédito: “Partimos de la mercancía, de esta *forma específicamente social del producto*, como fundamento y presupuesto de la producción capitalista. Tomamos el producto individual en nuestra mano y analizamos las determinaciones de forma [*Formbestimmtheiten*] que contiene como mercancía, que lo

¹³⁵⁷ El clásico es Axelos, K., *Marx pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona, 1969. Intentos más recientes de aproximación son Vattimo, G., y Zabala, S., *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona, 2012, y Eldred, M., *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*, Dr. Josef H. Röhl Verlag, Dettelbach, 2000

¹³⁵⁸ Como ya vimos, este uso aparece también en Hodgskin, criticando que no se advierta la diferencia entre “forma social” y contenido material (MEW 26.3, pp. 260-262, también en p. 510). Los economistas, siguiendo la conciencia capitalista inmediata, confunden forma social con la cosa misma. Sobre el concepto de “forma” en la crítica de la economía política, Lindner, K., “Form als Kritik”, 2004, http://www.ornament-und-verbrechen.de/Formkritik_12.html.

¹³⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 193 y ss.

¹³⁶⁰ MEW 23, p. 565.

¹³⁶¹ MEW 23, pp. 94-95.

¹³⁶² MEW 19, p. 368-369.

acuñan como mercancía”¹³⁶³. El análisis de Marx, pues, es un análisis de formas, un análisis de determinaciones de forma que informan el contenido para que en cada caso sea lo que es.

Pero estos textos apuntan dos sentidos de la forma: la forma como “forma de manifestación”, a diferencia del contenido o fundamento, el valor; y la forma como figura, ser, modo de ser que adopta una cosa. Ser mercancía es la forma que adoptan las cosas bajo condiciones capitalistas en su figura más sencilla: es la “forma celular económica”¹³⁶⁴. Aquí “forma” significa un constituyente ontológico, determinante de un modo de ser, del ser peculiar de las cosas, los hombres y sus relaciones bajo las condiciones capitalistas de existencia. Este determinante delimita el modo de producción capitalista, la manera en que efectivamente las cosas se dan, en sí mismas y en relación entre ellas y con los hombres. De donde Marx parte, dice, es de una “forma social” en la que se presenta un “producto de trabajo”, es decir, una cosa. Dice Marx con resonancias claramente aristotélicas: “*die Formen, die das Produkt zur Ware stempeln*”, esto es, las formas son como el sello impreso en la materia que hacen que esta sea lo que en cada caso es. Se trata de investigar la serie de “formas” que determinan que las cosas sean precisamente lo que son bajo determinadas condiciones históricas y epocales, bajo condiciones del modo de producción capitalista. La forma mercancía, por ser la “forma celular económica”, es la forma que permite deducir, mediante desarrollo conceptual, el resto de categorías cada vez más complejas que forman el todo de la sociedad capitalista, la totalidad de determinaciones de los entes bajo condiciones capitalistas.

Ambos sentidos de forma se entrelazan: el análisis del ser de las cosas con la forma mercancía condujo a la forma valor y al descubrimiento del trabajo como su sustancia o fuente: este fue el logro de Ricardo. Pero con esto no habíamos disuelto la apariencia cosificada de las relaciones sociales, es decir, no habíamos comprendido totalmente la estructura efectiva de dichas relaciones, pues justamente la forma de manifestación del valor, la forma valor, una relación entre dos cosas, nos ocultaba lo que creíamos ver, la cristalización de una relación social entre personas: “Por lo que respecta a la forma valor, es justamente esta forma la que vela cósicamente las relaciones sociales del trabajador privado, y por ello las determinaciones sociales de los trabajos privados, en lugar de desvelarlas”¹³⁶⁵.

¹³⁶³ MEGA II/4.1, p. 30.

¹³⁶⁴ MEW 23, p. 12.

¹³⁶⁵ MEGA II. 5, p. 47.

Debíamos recurrir, pues a un análisis de las formas de manifestación fetichizadas y mistificadas para comprender las relaciones reales. Así, dos sentidos de forma.

Esta idea de un materialismo crítico que otorgue preeminencia a las formas reclamaría, y esta sería la vía a seguir en investigaciones futuras, un diálogo con Aristóteles, al que Marx denomina “investigador de las formas” y que es el primer crítico del materialismo metafísico en la figura de Antifonte, como esbozamos brevemente en al final de la sección V. Tenemos que recordar que Aristóteles es, aparte de Hegel, prácticamente el único filósofo citado en *El capital*, y además muy elogiosamente, especialmente por su tratamiento de las formas: para comprender la forma valor debemos volvernos a Aristóteles, ese “gran investigador que analizó por vez primera, como tantas otras formas del pensamiento, de la sociedad y de la naturaleza, la forma valor”, “y con mucha mayor fortuna que sus sucesores modernos”, añade en la primera edición¹³⁶⁶. Además del reconocimiento como pensador de las formas que Marx tributa a Aristóteles, es significativa la manera como hace suya la distinción entre las actividades que tienden a una obra como su fin y las que tienen sólo a su propio ejercicio, a perpetuarse como actividad, esto es, la distinción entre producción y acción (*Ética a Nicómaco*, VI). Así, para caracterizar el movimiento del capital, Marx distingue entre el movimiento determinado por su fin, M-D-M, y el movimiento que sólo existe para perpetuarse, D-M-D'. Y, en la nota a pie de página, Marx introduce, nada menos, la distinción de Aristóteles en la *Política* entre economía y crematística¹³⁶⁷. De este modo, Aristóteles habría sido, para Marx, el primero en vislumbrar el nihilismo del capital, su vacío movimiento auto-referente y aniquilador de toda subsistencia y determinación.

¹³⁶⁶ MEW 23, p. 73, y MEGA II. 5, p. 635.

¹³⁶⁷ En la circulación M-D-M, “la finalidad y la medida” del movimiento es un elemento que yace fuera del movimiento mismo: el consumo o satisfacción de necesidades. El proceso mismo y su repetición se hallan determinados por este fin, esto es, cuando se ha alcanzado este fin, el proceso termina y tan sólo habrá de repetirse cuando se desee alcanzar de nuevo ese fin, cuando el fin vuelva a ponerse como fin. En cambio, en D-M-D, “[...] el final y el comienzo son lo mismo, dinero, valor de cambio, y ya sólo por eso este movimiento no tiene fin” (MEW 23, p. 166). Recordemos la deducción de D-M-D': considerado cualitativamente, ambos extremos son lo mismo, dinero, y, cuantitativamente, ambas son cantidades limitadas de una magnitud, el valor. Existe la misma necesidad de valorización para la una que para la otra: ambas son una expresión limitada de valor de cambio que tienen como misión acercarse a “la riqueza en sí” mediante una expansión constante de su cantidad. El resultado, por ejemplo 110, se encuentra exactamente en la misma posición que la inversión inicial, por ejemplo 100, a saber, exige una ulterior valorización. El final de cada ciclo es ya el principio del siguiente. Recapitulando: “La circulación simple de mercancía –la venta para la compra– sirve como medio a un fin final que yace fuera de la circulación, la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. La circulación del dinero como capital es por el contrario fin en sí mismo, puesto que la valorización del valor existe solamente dentro de este siempre renovado movimiento. El movimiento del capital carece por tanto de medida” (MEW 23, p. 167)

Esta afinidad profunda entre Marx y Aristóteles ha sido estudiada en el plano ético y antropológico-social ¹³⁶⁸, pero no tanto en un plano estrictamente ontológico. El objetivo de explicitarla fue, en un primer momento, uno de los motivos impulsores de este trabajo. Por una necesidad de limitar a la Modernidad el estudio de los referentes filosóficos, finalmente ha quedado fuera del mismo. Pero permanece como una perspectiva que retomaremos más adelante, y que podría formularse de momento como el intento de explorar el arraigo de la crítica de la economía política en las principales categorías metafísicas aristotélicas, ante todo forma y materia.

3. 2. Técnica, superación de la metafísica y libertad. Marx y Heidegger.

Una última vía de investigación debemos dejar siquiera indicada, a partir del conjunto de nuestro trabajo y sus referencias filosóficas. Si la aprehensión y exposición de la constelación que vincula apariencia, fenómeno, relación esencial y realidad efectiva en la estructura de la sociedad capitalista es la clave del materialismo de Marx, como creemos, habría que preguntar, para concluir, cómo esta posición, y por ende la entera crítica de la economía política, se sitúan en relación con la historia de la metafísica; qué podría significar entonces “superación” -del capitalismo-, y si hay alguna conexión entre ese motivo y el motivo nietzscheano y heideggeriano de la “superación de la metafísica”. Esa conexión empieza a entrecruzarse desde el momento en que “metafísica” no es, en este contexto, una disciplina escolar o una parte de la filosofía teórica, sino la figura misma de nuestro mundo, la peculiar configuración histórica en que hoy, ahora, se da el ente como ente. Y eso hoy, en el momento de su consumación, significa (como apuntamos con Heidegger): bajo la forma impuesta por la técnica, es decir, significa la apertura del ente en la época de la “movilización total” (Jünger) como puro material de trabajo o existencia disponible, como carácter total de trabajo de todo lo real en su tendencia planetaria.

¹³⁶⁸ Así, la mayoría de estos estudios, provenientes por lo general del ámbito anglosajón de los 90 (cfr. Pike, J., *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist social ontology*, Ashgate, 1999, y McCarthy, G. E., *Marx and Aristotle*, Savage, Rowman & Littlefield, 1992), se ubican en el ámbito de la filosofía moral y política, convirtiendo a Marx en un neo-aristotélico moralista (Cfr. Chau, A., *On Aristotle and Marx: A Critique of Aristotelian Themes in Marxist Labour Theory*: https://economics.stanford.edu/files/Theses/Theses_2003/Chau.pdf, Seidel, H., “Das Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, pp. 661-672). En suma, el tratamiento habitual de Marx y Aristóteles es un tratamiento ético y en buena medida humanista. Considerando nosotros que, más fundamental que las elaboraciones acerca de la ruina de la persona, la alienación, etc., es el análisis del modo preciso en que *las cosas han dejado de ser cosas*.

Pues bien, si, como decía Heidegger, la esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, habrá que pensar entonces en qué consiste dicha esencia y si la posición “materialista” de Marx se confronta con ella, y por ende con la historia de la metafísica, y significa o no alguna distancia al respecto¹³⁶⁹. Sería ésta la posibilidad de *una crítica de la metafísica en su consumación*, consumación que no es un asunto meramente contemplativo, sino la realidad *práctica y efectiva* de nuestro mundo *hoy*. Ahora bien, nuestro ensayo de leer *El Capital* como una ontología que pregunta por el ser del ente en su determinación histórica -es decir, pregunta qué significa ser cosa en general “bajo las condiciones del modo de producción capitalista”- ha permitido mostrarlo al mismo tiempo, como una verdadera teoría de las condiciones de una *crítica* del mundo actual y de su realidad fantasmal. Una crítica que, como bien señala Adorno en total afinidad con Marx y Hegel, tiene que ser teoría y sistema, como detección de la abstracción real; pues sin esta dimensión, el pensamiento se denigra a simple registro de las diferencias, pura constatación y mera apología¹³⁷⁰. Pero que, precisamente en tanto que atiende a la dimensión de *forma*, a la ley de constitución de las cosas *como mercancías*, está en condiciones de localizar al mismo tiempo lo que en ellas se sustrae a esa puesta a disposición, e identificar los puntos de interrupción, y aun de resistencia, frente al proceder técnico y económico y el proceso de disolución imparable de toda distinción, estabilidad y habitabilidad de nuestro mundo. En este sentido hemos hablado de una ontología *materialista y crítica*¹³⁷¹.

En relación con esto, y para cerrar, un apunte sobre el sentido político de esta ontología de Marx. El innegable carácter *teórico* de las investigaciones *científicas* de Marx se entendería muy mal, hemos reiterado, si la fórmula “*crítica* de la economía política” se

¹³⁶⁹ A este respecto, la discusión de Heidegger con Jünger como nietzscheano consumado, inversor de la tradición y materialista radical sería clave. Hemos desarrollado el tema en nuestro artículo: Ramas San Miguel, C., “Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger”, op. cit. Frente a este estilo de “consumación de la metafísica”, el intento de nuestra tesis ha sido mostrar la posibilidad de pensar desde Marx una “superación” crítica y materialista que no caminara por la figura del “traspasar” o de la mera “inversión”, como ha sido el caso de algunas propuestas que se han auto-presentado como las superaciones materialistas más radicales de la metafísica

¹³⁷⁰ Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, pp. 155-162.

¹³⁷¹ Es el tema tratado por H. Arendt en *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München, 2002. Esta dimensión de resistencia está incluida *también*, según creemos, en la interpretación del pensar crítico de Marx como un pensar de las formas, antes que como una filosofía -o un materialismo- de la diferencia. Pero no significa por ello recaída en las ontologías de la esencia. Antes bien, presupone, como hemos visto, la crítica de la dualidad oposicional apariencia o mera ilusión frente a verdadero ser, y muestra su dimensión fenomenológica en su capacidad de descodificar la apariencia invertida que constituye el fenómeno, un fenómeno tras el cual no hay nada. Se trataría, pues, de plantear preguntas como éstas: ¿qué significa la teoría de la apariencia de Marx en relación con la tradición metafísica? ¿qué se juega en esta teoría de la apariencia con relación a la posibilidad de una *crítica* que se despliega como una *ontología* del presente y de nuestro mundo?

interpretara, por ejemplo, como proyecto de una nueva economía política, que, como verdaderamente científica, rectificase los errores de los economistas burgueses; o peor aún: como el bosquejo de un “sistema socialista” alternativo, y de la consiguiente ingeniería social. El impulso crítico de estas investigaciones, que se ponía de manifiesto muy especialmente en el recurso al concepto de mundo invertido, radica más bien, sostuvimos, en el carácter de contribución a la construcción de una auto-conciencia crítica de la Modernidad. Y es ininteligible por eso, añadimos ahora, si se desconocen las exigencias e intereses de la razón pura práctica -por decirlo a la manera de Kant- que le subyacen.

¿Qué significa entonces, en sentido práctico, esto es, para la política, para la moral, para el derecho, una crítica de la economía política? ¿Dónde queda el concepto de libertad para Marx? ¿Cómo pensar la revolución, la comunidad, la república? Recordemos que *El capital* se interrumpe en el capítulo sobre las clases y su conflicto, a donde se supone que conducía el larguísimo desarrollo de la obra. En un importante pasaje del Libro III de *El Capital* Marx se hace cargo del concepto de libertad: “El reino de la libertad comienza *de facto* allí donde termina el trabajo, determinado por la necesidad y la finalidad externa; por lo tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, yace más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha¹³⁷². Añade Marx que el hombre trabaja la naturaleza para satisfacer sus necesidades, y que: “la libertad en este campo sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza y lo traigan bajo su control común, en lugar de verse dominados por él como por un poder ciego; [...] Pero esto no deja jamás de ser un reino de la necesidad”¹³⁷³. Es decir, la caracterización habitual del “comunismo”, a partir de parámetros meramente económicos, sigue cayendo, Marx lo dice clarísimamente, en “el reino de la necesidad”. Pues bien: “Más allá del mismo comienza el desarrollo humano de las fuerzas que cuenta para sí como fin final, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, sólo puede florecer sobre la base de aquél reino de la necesidad”¹³⁷⁴. Es decir, la determinación de la libertad ocurre para Marx independientemente del trabajo, la necesidad y la economía, si bien, y esto es crucial, sólo puede realizarse efectivamente bajo determinadas condiciones de organización de la economía y el trabajo. En todo esto, como señala con razón H. Arendt, recoge Marx un concepto de hombre y de libertad muy próximo al de la Grecia clásica, y en concreto al de

¹³⁷² MEW 25, p. 828.

¹³⁷³ MEW 25, p. 828.

¹³⁷⁴ MEW 25, p. 828.

Aristóteles¹³⁷⁵. Pero también parece claro que Marx recoge cierta tradición moderna de reivindicación de la libertad, culminada por Hegel, quien en 1793 escribía a Schelling: “la razón y la libertad siguen siendo nuestros principios”. Como señala Marcuse, el corazón del concepto moderno de razón es la libertad, lo que es absolutamente manifiesto en Hegel, heredero en esto de la tradición ilustrada y de la Revolución Francesa¹³⁷⁶.

Partiendo de todo ello, la tarea pendiente puede formularse en estos términos: ¿tiene sentido pensar en Marx la superación del capital y la técnica a partir de las claves de la libertad y lo político? ¿Es posible reconstruir este hilo conductor práctico a partir de las categorías de la crítica de la economía política, y no ya de las del joven Marx? En definitiva, ¿hay una teoría de la libertad y de la política en el Marx maduro? y si es así, ¿en qué relación se halla con los ideales de la Modernidad? Son cuestiones que quedan pendientes para una investigación futura.

¹³⁷⁵ “Hay que examinar el pensamiento de Marx a la luz de la tradición que comenzó en Grecia, y de una filosofía política que de acuerdo o en oposición a ella, brotó de las experiencias principales de la vida de la polis ateniense y les dio expresión” Arendt, H., *Karl Marx la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 37. Sobre esto, cfr. nuestro artículo Ramas San Miguel, C., “Pensar la tradición. La lectura arendtiana de Marx, en: *Res Publica: revista de filosofía política*, en prensa.

¹³⁷⁶ “Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades” (Marcuse, H., *Razón y revolución*, op. cit., p. 15). Como ha señalado J. Simon en su libro, desde Descartes, y a diferencia de los antiguos, el concepto de verdad sigue al de libertad, no al de ser: Simon, J., *La verdad como libertad: el desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca, 1983.

BIBLIOGRAFÍA.

Obras fuente.

Hemos utilizado la edición Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke* (MEW), hrsg. Vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED, Berlin, 1956 ff. Se cita la abreviatura MEW seguido del número de tomo y página.

Para las obras que no se encuentran en esta edición, citamos Karl Marx, Friedrich Engels: *Gesamtausgabe* (MEGA), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED; seit 1990: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Amsterdam), Berlin, 1975 ff. Se cita la abreviatura MEGA seguida del número de sección –en romano-, de tomo y de página.

Todas las traducciones son nuestras.

Marx, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en: MEW 8, pp. 124-134.

Marx, K., "Brief an Becker, 17. April 1867", en: MEW 31, p. 541 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 2. April 1858", en: MEW 29, p. 311 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 30. April 1868", en: MEW 32, p. 70 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 24. August 1867", en: MEW 31, p. 326 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 9. Dezember 1861", en: MEW 30, p. 206 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 1. Februar 1858", en: MEW 29, p. 273 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 25. Februar 1858", en: MEW 29, p. 404.

Marx, K., "Brief an Engels, 7. Januar 1851", en: MEW 27, p. 157 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 8. Januar 1868", en: MEW 32, p. 9 y ss.

Marx, K., "Brief an Engels, 22. Juni 1867", en: MEW 31, p. 305 y ss.

- Marx, K., "Brief an Engels, 31. Juli 1865", en: MEW 31, p. 131 y ss.
- Marx, K., "Brief an Engels, 23. Mai 1868", en: MEW 32, p. 91 y ss.
- Marx, K., "Brief an Kugelmann, 17. April 1871", en: MEW 33, p. 209.
- Marx, K., "Brief an Kugelmann, 13. Oktober 1866", en: MEW 31, p. 533 y ss.
- Marx, K., "Brief an Kugelmann, 28. Dezember 1862", en: MEW 30, p. 639 y ss.
- Marx, K., "Brief an Kugelmann, 27. Juni 1870", en: MEW 32, p. 685 y ss.
- Marx, K., "Brief an Kugelmann, 11. Juli 1868", en: MEW 32, p. 552 y ss.
- Marx, K., "Brief an Lasalle, 22. Februar 1858", en: MEW 29, p. 550 y ss.
- Marx, K., "Brief an Lasalle, 15. September 1860", en: MEW 30, p. 564 y ss.
- Marx, K., *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, en: MEW 17, pp. 313-365.
- Marx, K., *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Paris 1872–1875. MEGA II/7.
- Marx, K., "Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*", en: *Escritos sobre el materialismo histórico*, en: Marx, K., *Escritos sobre el materialismo histórico*, edición de C. Rendueles, traducción de C. Ruiz Sanjuán, Alianza, Madrid, 2012, pp. 244-245.
- Marx, K., Engels, F., *Die deutsche Ideologie. Kritik der neusten deutschen Philosophie in ihrer Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in ihrer verschiedener Propheten*, MEW 3, pp. 5-530.
- Marx, K., "Einleitung", en: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, pp. 378-391.
- Marx, K., "Einleitung zu den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*", en: MEW 42, pp. 15-45.
- Marx, K., *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhon's "Philosophie des Elends"*, en: MEW 4, pp. 63-182.

Marx, K., *Escritos sobre materialismo histórico*, selección, introducción y notas de C. Rendueles, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Marx, K., "Ergänzungen und Veränderungen zum I. Band des Kapitals", en: MEGA II/6, pp. 1-55.

Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, MEW 42, pp. 47-770.

Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, MEW 23.

Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band: Der Zirkulationsprozess des Kapitals*, MEW 24.

Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg 1867 (1. Auflage), MEGA II/5.

Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg 1872 (2. Auflage), MEGA II/6.

Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, MEW 25.

Marx, K., *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, MEW 7, pp. 9-107.

Marx, K., "Kritik der Hegelschen Staatsrecht", en: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, pp. 203-333.

Marx, K., *Londoner Hefte*, MEGA IV/7-11.

Marx, K., *Manuskripte zum zweiten Buch des „Kapitals“ 1868 bis 1881*, MEGA II/11.

Marx, K., "Randglossen zu A. Wagners 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'", en: MEW 19, pp. 355-382.

Marx, K., "Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses", en: MEGA II/4.1, pp. 24-130.

Marx, K., *Theorien der Mehrwert*, MEW 26.1-3.

- Marx, K., "Thesen über Feuerbach (Fassung 1845)", en: MEW 3, p. 5-7.
- Marx, K., *Urtext zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEGA II/2, pp. 19-94.
- Marx, K., "Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags", en: MEW I, p. 28-77.
- Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, pp. 3-160.
- Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863)*, MEGA II/3.1-3.6.
- O'Malley, J., y Schrader, F. E. (eds), "Marx's Précis of Hegel's Doctrine on Being in the Minor Logic", *International Review of Social History* 24, 1977, pp. 423-431.

Bibliografía secundaria.

Las traducciones de los textos alemanes e ingleses citados son todas nuestras.

- Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Obra Completa, 6, Akal, Madrid, 2005.
- Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica*, Eterna Cadencia Editoria, Buenos Aires, 2013.
- Adorno, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1974.
- Albiac, G., *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Madrid, Hiperión, 1979.
- Albiac, G., *Althusser: cuestiones del leninismo*, Madrid, Editorial El sujeto y su destino, 1976.
- Alegre, L., y Fernández Liria, C., *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid, 2010.

Aliscioni, C. M., *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*, Homo Sapiens ediciones, Santa Fe, 2010.

Althusser, L., "Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens", en: *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, Madrid, Akal, 2008, pp. 209-247.

Althusser, L., "Elementos de autocrítica", en: *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, pp. 169-208.

Althusser, L., "Historia terminada, historia interminable", en: *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, pp. 249-260.

Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de estado: Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1976.

Althusser, L., y Balibar, E., *Para leer El capital*, Siglo XXI, Méjico, 2006.

Altwater, E. (ed.), *Kapital.doc. Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 1999.

Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, Verso, Londres, 1976.

Arendt, H., "El concepto de historia: antiguo y moderno", en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 49-100.

Arendt, H., *Karl Marx la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007.

Arendt, H., *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Peiper, München, 2002.

Arrizabalo Montoro, X., *Capitalismo y economía mundial: bases teóricas y análisis empírico para la comprensión de los problemas económicos del siglo XXI*, Instituto Marxista de Economía, Madrid, 2014.

Axelos, K., *Marx pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona, 1969.

Backhaus, H.-G., "Über den Begriff der Kritik im Marxschen *Kapital* und in der Kritischen Theorie, en: Bruhn, J., Dahlmann, M., Nachtmann, C. (eds.), *Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag*, Freiburg, 2000.

Backhaus, H.-G., "Zur Dialektik der Wertform", en: Schmidt, A., (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, reimpression ampliada en: Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça Ira, Freiburg, 2011.

Balibar, E., *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976.

Balibar, E., *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

Balibar, E., "Foucault y Marx. La postura del nominalismo", en: Balibar, E., et al.: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 48-66.

Bellofiore, R., Fineschi, R. (eds.), *Re-reading Marx. New perspectives after the Critical Edition*, Palgrave Macmillan, 2009.

Benjamin, W., *Briefe*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966.

Bescherer, P., Schierhorn, K., (eds.), *Hello Marx. Zwischen 'Arbeiterfrage' und soziale Bewegung heute*, Hamburg, 2000.

Bindseil, I., *Es denkt. Für eine gesellschaftliche Definition des Geistes und für einen Verzicht auf die Definition des Körpers*, Ça Ira, Freiburg, 1995.

Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.

Böhme, H., "Der Fetischismus-Konzept von Marx und seinem Kontext", en: Gerhardt, V. (ed.), *Marxismus. Versuch einer Bilanz*; Magdeburg 2001, S. 289-319.

Böhm-Bawerk, E. von, *La conclusión del sistema marxiano*, Unión Editorial, Madrid.

Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital & Kritik. Nach der «neuen» Marx-Lektüre*, VSA, Hamburg, 2011.

Brentel, H., *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen, 1989.

Brentel, H., *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*, Studententexte zur Sozialwissenschaft. Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, J.W.Goethe Universität, Frankfurt am Main, 1986.

Breuer, S., *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei H. Marcuse*, Frankfurt am Main, 1977.

Bruhn, J., "Karl Marx und der Materialismus. Thesen über den Gebrauchswert des 'Marxismus'", *Bahamas* N° 33 (Herbst 2000), S. 59 – 65, en: <http://www.caira.net/isf/beitraege/bruhn-marx.materialismus.html>.

Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973

Bude, H., Damitz, R., Koch, A. (eds.), *Marx. Ein toter Hund? Gesellschaftstheorie reloaded*, VSA, Hamburg, 2010.

Camatte, J., *Capital and community: the results of the immediate process of production and the economic work of Marx*, Unpopular books, London 1988.

Charbonnat, P., *Historia de las filosofías materialistas*, Biblioteca Buridán, Barcelona, 2010.

Chau, A., *On Aristotle and Marx: A Critique of Aristotelian Themes in Marxist Labour Theory*: https://economics.stanford.edu/files/Theses/Theses_2003/Chau.pdf.

Cohen, G. A., *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

Deleuze, G., *Cours Vincennes*, 1978, online: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.htm>, sección "Kant".

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

Deleuze, G., "Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*", en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 321-332.

Deleuze, G., *Kant y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires, 2008.

Deleuze, G., *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 2007.

Demirović, A., "Struktur, Handlung und der ideale Durchschnitt", en: *PROKLA*, nº 159, Junio 2010, pp. 153-176.

Derrida, J., *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1995.

Derrida, J., *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977.

Díaz Marsá, M., "Arqueología de la deconstrucción (una mirada foucaultiana al pensamiento de Derrida)", en: *Revista de Filosofía*, nº 30, 1, 2005.

Díaz Marsá, M., *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*, Escolar y Mayo, Madrid, 2014.

Díez de la Cortina Montemayor, E., *Qué es el materialismo*, Proyecto Cibernous, 2005: online: <http://0-site.ebrary.com/cisne.sim.ucm.es/lib/universidadcomplutense/docDetail.action?docID=10080723>

Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.

Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2006.

Dussel, E. D., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*, Siglo XXI, México, 1990.

Elliott, J. E., "Continuity and Change in the Evolution of Marx's Theory of Alienation: From the *Manuscripts* Through the *Grundrisse* to *Capital*", *History of Political Economy*, 11(3), 1979, pp. 317-362.

Eldred, M., *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*, Dr. Josef H. Röhl Verlag, Dettelbach, 2000.

Engels, F., "Brief an Bernstein, 2-3 November 1882", en: MEW 35, pp. 86-90.

Engels, F., "Brief an Conrad Schmidt, 5 August 1890", en: MEW 37, pp. 435-438.

Engels, F., "Brief an Marx, 16. Juni 1867", en: MEW 31, p. 303 y ss.

Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, en: *Obras filosóficas*, FCE, México, 1986, pp.289-536.

Engels, F., “Karl Marx, ‘Zur Kritik der politischen Ökonomie’”, en: MEW 13, pp. 468-477.

Engels, F., *Ludwig feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en: *Obras filosóficas*, FCE, México, 1986, pp. 537-575.

Engels, F., “Viejo prólogo para el Anti-Dühring”, en: *Obras filosóficas*, FCE, México, p. 310, pp. 505-512,

Engels, F., “Vorwort zur dritten Auflage”, en: MEW 23, pp. 33-35.

Elbe, I., “Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der Marxschen Theorie”, edición ampliada, 2008, online: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Zwischen-Marx-Marxismus-und.html>. Versión anterior en: Hoff, J., Petrioli, A., Stützle, I., Wolf, F. O., (Eds.): *Das Kapital neu lesen*, Westfälisches Dampfboot. Münster, 2006, pp. 52-72.

Erckenbrecht, U., *Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Erkenntniskritik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. Main, 1976.

Ezquerro Gómez, J., “Reflexión y principio de la lógica en Hegel”, en: *Daimon. Revista de filosofía*, nº 10, 1995, pp. 47-56.

“Entrevista a F. Fernández Buey”, El País, 5 Abril 1999, online: http://elpais.com/diario/1999/04/05/catalunya/923274453_850215.html

Fernández Buey, F., “Los gustos y las opiniones de Marx sobre cuestiones literarias y artísticas” en: *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 4, Marx, 1984, pp. 35-49.

Fernández Buey, F., “Marxismo en España”, en: *Sistema: Revista de ciencias sociales*, nº 66, 1985, pp. 25-42.

Fernández Liria, C., *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998.

Fernández Liria, C., *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Universidad Libertarias/Proudhufi, Madrid, 1992.

Fischer, A. M., *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Marx*, Europa Verlag, Zürich, 1978.

Flay, J. C., "Hegel's «inverted world», en: *Review of Metaphysics*, 1970, 23, 4, pp. 662-678.

Foucault, M., *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1985.

Foucault, M., "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego", en: *Historia de la locura en la época clásica II*, F.C.E, México, 1998, pp. 340-372.

Foucault, M., "Poder - cuerpo", en: *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 103-110.

Foucault, M., y Deleuze, G., *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1995.

Freud, S., "35ª conferencia. En torno de una cosmovisión", en: *Obras Completas, vol. XXII (Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras)*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996.

Fromm, E., *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1970.

Fuentes, J. B., *Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias*, online: <http://eprints.ucm.es/16571/>

Fulda, H. F., "These zur Dialektik als Darstellungsmethode im 'Kapital' von Marx", en: *Hegel-Jahrbuch 1974*, Köln, 1975, pp. 204-210.

Gadamer, H. G., "Hegel y el mundo invertido", en: *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, pp. 49-74.

Galcerán, M., *El concepto de libertad en la obra de Karl Marx*, Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis Doctorales, Madrid, 1984.

Galcerán, M., *La invención del marxismo. Estudio sobre la formación del marxismo en la Socialdemocracia alemana de finales del s. XIX*, Iepala, Madrid, 1997.

Golowina, G., "Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der 'Deutschen Ideologie'", en: *Marx-Engels-Jahrbuch 3*, Berlin, 1980, pp. 260-274.

Grigat, S., *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Ça Ira, Freiburg, 2007.

Grigat, S., "Zur Kritik des Fetischismus", en: *Streifzüge*, 4, Viena, 1997.

Grigat, S., "Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács", en: Bitterolf, M., y Maier, D. (eds.), *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, ça-ira-Verlag, Freiburg, 2012.

Guerrero, D., "Es posible demostrar la teoría laboral del valor?", 2004, online: <http://pc1406.cps.ucm.es/articulos/%C2%BFes%20posible%20demostrar%20la%20TLV.htm>

Guerrero, D., *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Trotta, Madrid, 1997.

Habermas, J., "Para la reconstrucción del materialismo histórico", en: *Cuadernos Políticos*, 28, Editorial Era, México D.F., abril-junio de 1981, pp. 4-34.

Hafner, K., "Gebrauchswertfetischismus", in Behrens, D. (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, Ça Ira, Freiburg, 1993.

Hartmann, H., "El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista", en: *Teoría y Práctica*, 12-13, 1983.

Haug, W. F., *Vorlesungen zur Einführung ins «Kapital»*, Argument, Hamburg, 1989.

Haug, W. F. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 15 Bde., publicadas Bd. 1-8.II, Hamburg, 1994-97.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, parte 2, Solar, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968.

Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos, Madrid, 2010.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2008.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de M. Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2005.

Hegel, G. W. F., *Introducción a la historia de la filosofía*, traducción de E. Terrón, Aguilar, Madrid, 1989.

Hegel, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, traducción de E. Vázquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, en: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-297.

Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Madrid, 1990, pp. 99-157.

Heidegger, M., “Sobre la esencia y el concepto de la *Physis*. Aristóteles, Física, B, 1”, en: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 199-249.

Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en: *Tiempo y ser*, Tecnos, 2006, p.77-93.

Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003

Heidegger, M., *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Orbis, Barcelona, 1985.

Heidegger, M., *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000.

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", en: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

Heidegger, M., "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?", en: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 91-112.

Heidegger, M., "Superación de la metafísica", en: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 63-89.

Heidegger, M., *Zu Ernst Jünger*, GA 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.

Heinrich, D., *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1990.

Heinrich, M., "Begründungsprobleme., Zur Debatte über das Marxsche 'Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitsrate'", en: *Marx-Engels Jahrbuch 2006*, Akademie Verlag Berlin, 2007, pp. 47-80.

Heinrich, M., *¿Cómo leer El capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El capital*, Escolar y Mayo, Madrid, 2011.

Heinrich, M., *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

Heinrich, M., "Engels' Edition of the Third Volume of Capital and Marx' Original Manuscript", en: *Science & Society*, vol. 60, no. 4, 1996, pp. 452-466.

Heinrich, M., "Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'", en: Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital und Kritik. Nach der 'neuen Marx-Lektüre'*, VSA, Hamburg, 2011, pp. 155-198.

Heinrich, M., "Geschichtsphilosophie bei Marx", en: Behrens, D.(Ed.), *Geschichtsphilosophie oder Das Begreifen der Historizität*, Ca ira Verlag, Friburgo, 1999, pp.127-139.

Heinrich, M., "Die Grenzen des «idealen Durchschnitts». Zum Verhältnis von Ökonomiekritik und Staatsanalyse bei Marx", en: Lindner, U, Nowak, J., (eds.), *Philosophieren*

unter anderen. *Beiträge zum Palaver der Menschheit*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2008, pp. 212-225.

Heinrich, M., "Hegel, die «Grundrisse» und das «Kapital». Ein Nachtrag zur Diskussion um das «Kapital» in den 70er Jahren", en: *PROKLA* 65, Diciembre 1986, pp. 145-160.

Heinrich, M., "Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie", en: Altwater, E., Hecker, R. Schaper-Rinkel, P., Heinrich, M., (eds.), *Kapital.doc. Das Kapital (Bd. 1) von Karl Marx in Schaubildern und Kommentaren*, Münster, 1999 pp. 188-220.

Heinrich, M., "Reconstruction or Deconstruction? Methodological controversies about Value and Capital, and new insights from the critical edition", en: Bellofiore, R., Fineschi, R., (eds.), *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 71-98.

Heinrich, M., "Theoriegeschichte der Marxschen Ökonomiekritik", en: Bescherer, P., Schierhorn, K., (eds.), *Hello Marx. Zwischen "Arbeiterfrage" und sozialer Bewegung heute*, VSA Verlag, Hamburg, 2009, pp. 15-35.

Heinrich, M., "Welstanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie", en: Demirovic, A. (ed.), *Kritik und Materialität*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2008, pp. 60-72. Traducción nuestra en „Cuaderno de materiales“, online: http://www.filosofia.net/materiales//articulos/a_50.html, 2011.

Heinrich, M., *Wie das Marxsche 'Kapital' lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des 'Kapital', Bd. 2*, Schmetterling Verlag, Stuttgart, 2013.

Heinrich, M., *Die Wissenschaft vom Wert. Zwischen klassischer Tradition und wissenschaftlicher Revolution*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2011.

Henry, M., *Marx. Vol I: Una filosofía de la realidad*, La Cebra, Buenos Aires, 2011.

Herreros Vázquez, F., *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*, Istmo, Madrid, 2005.

Hoff, J., Petrioli, A., Stützle, I., Wolf, F. O. (eds.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, 2006.

Hoffmann, A., *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

Honneth, A., "Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus", in: Jaeggi, U., Honneth, A., (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, pp. 405-464.

Hook, S., *From Hegel to Marx*, University Press, Michigan, 1971.

Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona 1998.

Hyppolite, J., *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996.

Iljenkow, E. W., "Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im 'Kapital' von Marx", en Schmidt, A., (ed.), op. cit., pp. 87 – 127.

Jäger, M., "Die 'extramentale' Bedeutungsentstehung'. Beilage zu Sohn-Rethel", online:<http://www.freitag.de/autoren/michael-jaeger/die-extramentale-bedeutungsentstehung-beilage-zu-sohn-rethel>

Jérez Mir, R., *Marx y Engels: el marxismo genuino*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Alianza, Madrid, 2002.

Kant, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, traducción de F. Duque, Tecnos, Madrid, 2002.

Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción de M. Caimi, Istmo, Madrid, 2004.

Kautsky, K., *Karl Marx` ökonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert von Karl Kautsky*, Berlin, 1922.

Kervégan, J.-F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, escolar y Mayo Editores, Madrid, 2007.

Kirchhoff, C., Meyer, L., (eds.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Friburg, 2004.

Kocyba, H., *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen "Kapital"*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt am Main, 1979.

Kolakowski, L., *Die Hauptströmungen des Marxismus*, 3 Bde., München, 1977.

Korsch, K., *Karl Marx*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1967.

Korsch, K., *Marxismo y filosofía*, Ediciones Era, México, 1971.

Krahl, H.-J., "Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik", en: Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, pp. 137-150.

Krahl, H.-J., "Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse", en: *Konstitution und Klassenkampf, Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main, 2008.

Labarrière, P.-J., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. FCE, México, 1985.

Labica, G., Bensussan, G., (eds.), *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, edición alemana de W. Fritz Haug, 8 Bde., Argument, Berlin, 1986.

Lebrun, G., *Kant y en final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

Linden, M., Roth, K. (eds.), *Über Marx hinaus*, Hamburg, 2009.

Lindner, K., "Eurozentrismus bei Marx. Marx-Debatte und Postcolonial Studies im Dialog", en: Bonefeld, W. y Heinrich, M. (eds.), *Kapital & Kritik. Nach der "neuen" Marx – Lektüre*, en: VSA, Hamburg, 2011, pp. 93-129.

Lindner, K., "Form als Kritik", 2004, http://www.ornament-und-verbrechen.de/Formkritik_12.html.

Lindner, U., "Philosophie, Wissenschaft und Weltveränderung", en: Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital und Kritik. Nach der 'neuen Marx-Lektüre'*, VSA, Hamburg, 2011, pp. 36-64.

- Losurdo, D., *Hegel y la catástrofe alemana*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.
- Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, Ediciones Orbis, Barcelona, 2 vols., 1985.
- Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963.
- Lukács, G., *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.
- Maluschke, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974.
- Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 2003
- Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (ed.), *Hallesche Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung*, 1-23, 1976-1988.
- Martínez Marzoa, F., *El concepto de lo civil*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008.
- Martínez Marzoa, F., “Estado y legitimidad”, en: Cruz, M., (comp.), *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, 1999, pp. 85-100.
- Martínez Marzoa, F., “Estado y Pólis”, en: Cruz, M., (comp.), *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, 1999, pp. 101-115.
- Martínez Marzoa, F., *La filosofía de “El Capital”*, Taurus, Madrid, 1983.
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval* (primera edición), Istmo, Madrid, 1973.
- Martínez Marzo, F., *Hölderlin y la lógica hegeliana*, La balsa de Medusa, Madrid, 1995.
- Martínez Marzoa, F., *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996.
- Martínez Sierra, M., “Hablando con Valle-Inclán. De él y de su obra”. En: *ABC*, 7 dic. 1928, pp. 3-4.

Marxhausen, T., "Die Entwicklung des Begriffs «Fetischismus» bei Marx", en: *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung*, nº 22, 1988.

Marxhausen, Th., "Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des «Kapitals»", en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 25, 1988, p. 209-243.

Marxhausen, Th., "Zum Zusammenhang vom Fetischismus, Entfremdung und Ideologie bei Marx", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 12, 1987.

Marxhausen, Th., "Die Entwicklung des Begriffs 'Fetischismus' bei Marx", en: *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung*, 22, 1988.

McCarthy, G. E., *Marx and Aristotle*, Savage, Rowman & Littlefield, 1992.

Montag, W., "«El alma es la prisión del cuerpo»: Althusser y Foucault, 1970-1975", en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, nº 8, 2009, online: <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>.

Navarro Cordón, J. M., "Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica", en: AA VV, *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, Granada, 1974., pp. 259-314.

Negri, T., *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 2002.

Negri, T., *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, Madrid, 2001.

Pardo, J. L., *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-textos, Valencia, 2000.

Pardo, J. L., "¿Qué quiere un niño?" en: *Nunca fue tan hermosa la basura. Artículos y ensayos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010, pp. 41-56.

Pashukanis, E. B., *La teoría general del derecho y el marxismo*, Grijalbo, México, 1976.

Pike, J., *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist social ontology*, Ashgate, 1999.

Pohrt, W., *Theorie des Gebrauchswerts, Edition Tiamat*, Berlín, 1995.

Postone, M., *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2007.

Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una relectura de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Madrid, 2006.

Politzer, G., *Principios elementales y fundamentales de filosofía*, Akal, Madrid, 1975.

Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994.

Predrag, V., *Geschichte des Marxismus*, 2 Bde., Ffm., 1972.

Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems (PEM), *Der 4. Band des Kapitals?*, VSA Hamburg, 1975.

Proudhon, P. J., *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*, Vol.I, Júcar, Madrid, 1974.

Ramas San Miguel, C., "Pensar la tradición. La lectura arendtiana de Marx, en: *Res Publica: revista de filosofía política*, en prensa.

Ramas San Miguel, C., "Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger", en: *Anuario Filosófico*, nº 47/3, 2014, pp. 539-566.

Rehmann, J., "Ideology Theory", en: *Historical Materialism* 15, 2007, pp. 211–239.

Reichelt, H., "Zur Konstitution ökonomischer Gegenständlichkeit. Wert, Geld und Kapital unter geltungstheoretischem Aspekt", en: Bonefeld, W., Heinrich, M. (eds.), *Kapital & Kritik. Nach der «neuen» Marx-Lektüre*, VSA, Hamburg, 2011, pp. 232-257.

Reichelt, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970.

Reichelt, H., *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, VSA, Hamburg, 2008.

Rendueles, C., "Introducción", en: Marx, K., *Escritos sobre el materialismo histórico*, Alianza, Madrid, 2012.

Rendueles, C., "Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thomson y L. Althusser", en: *Sociología histórica*, 3, 2013, pp. 177-197.

Ripalda, J. M., "Fuerza y entendimiento", en: Duque, F., (ed.), *La odisea del espíritu*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010, pp. 73-83.

Rubin, I. I., *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Ediciones Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974.

Rudel, G., *Die Entwicklung der marxistischen Staatstheorie in der Bundesrepublik*, Frankfurt, New York, 1981.

Ruiz Sanjuán, C., "La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista", en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 50, enero-junio, 2014, pp. 143-165.

Ruiz Sanjuán, C., "Prólogo. La nueva lectura de Marx", en: Heinrich, M., *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pp. 7-25.

Scheit, G., "Der Fetisch des Gebrauchswerts. Eine Anmerkung zu einem vergessenen Begriff", en: *Streifzüge*, 2, 1996.

Schmidt, A., *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

Schmidt, A., Euchner, W., (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre 'Kapital'*, Frankfurt am Main, 1968.

Schmidt, A., "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte", en: Schmidt, A., (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, pp. 194-265.

Schmidt, K. J., *Georg W. F. Hegel Wissenschaft der Logik . Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn, 1997.

Schmieder, F., "Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs", en: *Marx-Engels Jahrbuch 2005*, hg. IMES Amsterdam, Akademie Verlag, Berlin, pp. 106-127.

Schmieder, F., *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Berlin-Wien, 2004.

Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2009.

Schumpeter, J. A., "Karl Marx (1818-1883). La doctrina marxista", en: *Diez grandes economistas: de Marx a Keynes*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 33 y ss.

Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1971.

Seidel, H., "Das Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, pp. 661-672.

Sensat, J., "Marx's inverted World", en: *Topoi*, 15, 1996, pp. 177-188.

Sgro, G., "Die dialektisch-materialistische Methode der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Stichworte zu einer unendlichen Geschichte", en: Müller, S. (ed.), *Probleme der Dialektik heute*, Wiesbaden, 2009, p. 201 y ss.

Simmel, G., *Filosofía del dinero*, Capitán Swing, Madrid, 2013.

Simon, J., *La verdad como libertad: el desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca, 1983.

Sohn-Rethel, A., *Warenform und Denkform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

Steinberg, H.-J., *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg*, Berlin, 1979.

Theunissen, M., "Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs", en: *Hegel-Jahrbuch 1974*, Köln 1975.

Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.

Thomas, W. J., *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, 1986.

Tronti, M., *Arbeiter und Kapital*, Neue Kritik, Frankfurt am Main, 1974.

Tuchscheerer, W., *Bevor 'Das Kapital' entstand. Die Entstehung der ökonomischen Theorie von Karl Marx*, Akademie Verlag, Berlin, 1968.

Türcke, C., *Vermittlung als Gott. Kritik des Didaktik-Kult*, Zu Klampen, 1994.

Ullán de la Rosa, F. J., *Sociología urbana: De Marx y Engels a las escuelas posmodernas*, CIS, Madrid, 2014.

Valverde, C., *El materialismo dialéctico (el pensamiento de Marx y Engels)*, Espasa Calpe, Madrid, 1979.

Valle-Inclán, R., *Luces de Bohemia: esperpento*, Espasa Calpe, Madrid, 2011.

Vattimo, G., y Zabala, S., *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona, 2012.

Vollrath, E., *Die These der Metaphysik, Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Alois Henn Verlag, Wuppertal/Ratingen, 1969.

Von Clausewitz, C., *De la guerra*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.

Wallat, H., "Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx", en: *Marx-Engels Jahrbuch 2004*, hg. IMES Amsterdam, Akademie Verlag, Berlin, pp. 68-102.

Wallat, H., "Der Fetisch - die marxsche Theorie verrückter Verhältnisse", online: http://www.ca-ira.net/verlag/rezensionen/grigat-fetisch.freiheit_rez-wallat.html.

Walther, R., "Marxismus", en: Brunner, O. (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart, 1982, pp. 937-976.

Wetzel, M., "Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels *Wissenschaft der Logik*". Ein Beitrag zur Strukturanalyse der Hegelschen Logik, en: Heinrich, D. (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Hegel Studien*, Beiheft 18, Bonn, 1978, pp. 143-169.

Wolf, D., *Der dialektische Widerspruch im Kapital Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, VSA, Hamburg, 2002.

Wolf, D., "Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Ein modernes interdisziplinäres Projekt von Marx und Engels", en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge Karl Marx und die Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert*, Argument Verlag, 2006.

Wolf, D., "Zur Methode in Marx' 'Kapital' unter besonderer Berücksichtigung ihres logisch-systematischen Charakters. Zum Methodenstreit zwischen W. F. Haug und M. Heinrich", en: Vollgraf, C. E., Sperl, R., y Hecker, R. (eds.), *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur Kapital-Diskussion. Wissenschaftliche Mitteilungen*, Heft 6, Hamburg, 2008.

Wolf, D., "Warenzirkulation und Warenfetisch. Eine Untersuchung zum systematischen Zusammenhang der drei ersten Kapitel des «Kapitals» von Karl Marx", online: http://www.dieterwolf.net/seiten/warenzirkulation_warenfetisch.html

Wolf, D., "Wie der Waren- und Geldfetisch den Zusammenhang von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein bestimmt", online: http://www.dieterwolf.net/pdf/Warenfetisch_Geldfetisch_Sein_Bewusstsein.pdf

Wolf, D., *Hegel und Marx. Zur Bewegungstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals*, VSA Verlag, Hamburg, 1984.

Wolf, D., "Warum konnte Hegels Logik Marx große Dienste leisten?", en: Vollgraf, C.-E., Sperl, R., Hecker, R., (eds.), *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2010*, Hamburg 2010, versión ampliada online en: http://www.dieterwolf.net/pdf/Hegel_Logik_Marx_Kapital_1.pdf.

Wolf, F. O., "Materialismus", en: Labica, G., Bensussan, G., (eds.), *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, edición alemana de W. Fritz Haug, Argument, Berlin, 1986, Bd. 5, pp. 854-858.

Wygodski, W., *Die Geschichte einer großen Entdeckung*, Verlag der Wirtschaft Berlin, 1967.

Zelený, J., *La estructura lógica de El capital de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

Žižek, S., *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, Madrid, 2008.

Žižek, S., “Introducción. El espectro de la ideología”, en: Žižek, S. (ed.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, FCE, México, 2003, pp. 7-42.

Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1992.

ENGLISH SUMMARY

Introduction

In this investigation we try to localize what could be designed as a “theory of appearance” in the texts which conform Marx’ mature project in the last three decades of his life, the “critique of political economy”. This critique, which is no less than the attempt of the revolution and re-founding of a whole science, uses some concepts which can only be understood when related to the philosophical tradition, and more specifically, with the classical modern German tradition of Kant and Hegel. Marx’ project, besides revolting a science, presents a *critical ontology of the modern society*. This ontology questions the conditions of being under historical conditions: what does it mean “to be” in the conditions of the “capitalist production mode”. The guideline to pose this question, so states the present Thesis, lies in the concepts “fetishism” and “mystification”. With these terms Marx points at certain “phenomenon” [*Phänomene*] or “apparition forms” ” [*Erscheinungsformen*] which are however not a mere appearance [*bloßer Schein*] or illusion which could be erased by an adequate knowledge. These forms are for Marx the *necessary* apparition forms for certain real relations [*wirkliche Verhältnisse*] which appear inverted or in other way as they are, but that can only exist in such distorted ways. It would be an error, states Marx, to consider them a mere subjective deception: these forms are the actual, real way of existence for those essential relations. Marx’ thus considers inversion and opacity as essential ingredients of reality: that, which appears, doesn’t allow to immediately see the conditions of its appearance. It is necessary to clarify the concepts of “apparition” and “reality” which function here, and it is clear that it is not the usual, reductionist, economicist, positivist concept of reality from the traditional Marxism. The traditional Marxist concept of “ideology” ought to be put aside as well: the ontological analysis of the dialectic between the essential and real relations and their manifestation or apparition forms takes the place of the “ideology” as veil or mistake which confuses the conscience of an alienated individual due to the dominant class interest.

Objectives

The Thesis is divided in two parts which aim at the two main objectives of the thesis. The first part is entitled “Fetishism and mystification. An interpretation of Marx’ critique of political economy” and aims to prove that fetishism and mystification are more than metaphors or ornaments, but key concepts for the internal architecture of the critique of political economy. Not only are these concepts the ground for describing the ontology in Marx’ texts: they also provide a scheme to organize the sense and contents from these works. One could structure the index of *Das Kapital*, to put it short, around these two concepts and their six forms.

The second part is entitled “Marx contribution to a philosophical theory of appearance” and it investigates Marx’ understanding of fetishism and mystification as forms of appearance, their ties with the philosophical tradition and their sense as ontological concepts. The aim here is thus to connect Marx with the philosophical tradition from which he absorbed his ways of thinking and to fully understand what concept of reality, of being, and of appearance –which is a kind of not-being – are at stake in Marx’ mature thought.

Results

According to the objectives defined for both parts of the thesis, we arrived at the following results in the chapters of the work:

In the first chapter the main question is put in context: how does Marx pursue the critical analysis of the object “capital”, “capitalist society” or “modern society”. It is found that Marx’ approach is *abstract*, and that means, non-empirical: its concepts are not drawn from the experience, on the contrary, they make it first legible. The “capitalist mode of production” which is decoded using these concepts is a kind of *a priori* structure which determines the essence of everything: to be means under the present conditions to be a commodity, and, vice versa, commodity is itself an universal category, applicable to everything which exists – thus Marx’ concept of “general equivalent”.

This structure is synchronical, a “dialectically structured whole” [*ein dialektisch gegliedertes Ganze*] in which every relation presupposes the others and can therefore only be portrayed [*dargestellt*] by means of a “dialectical method”. Marx’ understanding of this

totality resembles the one from Hegel in his critique of Schelling and its merely formal, empty holism. Despite his critique on certain aspects of Hegel's idealism, Hegel's legacy in Marx also shines in his notion of the method as unity from "critique and exposition" [*Kritik und Darstellung*] and the requirement to portray the "knowledge which appears" [*erscheinendes Wissen*].

The second chapter shows the meaning and forms of both fetishism and mystification and discusses its reception in the literature. The necessary difference between both structures of appearance is argued as well as the internal articulations: commodity fetishism, money fetishism and capital fetishism on the one hand; salary mystification, profit/interest mystification and ground rent mystification on the other hand. "Inversion" is the key when defining "mystification"; "reification" when discussing "fetishism".

The third chapter shows the fetishism and mystification relevance to the internal structure of the critique of political economy. The project will be divided into a "value theory" and "surplus value theory", being the fetishism notion the fundament of Marx' value theory and mystification the fundament of his surplus theory. Marx' value theory, presenting the different drafts of *Das Kapital* and previous works, is here understood not as a theory of the prices, but as a theory of the specifically social character of work under capitalist conditions, which is precisely the theme of the fetishism: how the private work acquires a social character when it is reified in the form of value or commodity. Marx' surplus value theory, containing both the pure form of surplus as well as its derived forms profit and ground rent, against those authors who see Marx as a continuation of Ricardo, the mere discoverer of the "occult secret" of the surplus, the exploitation of unpaid work, is a theory of the *manifestation*, in the empirical surface, of the effective production relations. Marx presents a coherent theory of the totality of the capitalist relations in both bottom and surface and walks both theoretical ways: from the phenomenon to its fundament and back again to the surface of the apparition forms. The "Trinitary Formula" condenses this complex structure of relations which result in an absurd, "inverted world" [*verkehrte Welt*], again a Hegelian concept.

On the fourth chapter Marx' relation with other philosophical theories of appearance, mainly with those from Kant and Hegel, is explored. Kant's replacement of the classical, since Plato traditional division between essence and appearance with the division between that which appears and the conditions of its appearance, Kant's study of the transcendental

illusion [*Schein*] and Hegel's idea of "objective appearance" [*gegenständlicher Schein*] found the modern ground upon which Marx' theory of appearance relies.

Kant's difference between "logical" and "transcendental appearance" can be used to illustrate and reinforce the distinction between fetishism and mystification. "Logical appearance" occurs when an object is thought as "thing in itself" using merely the abstract categories from understanding and ignoring its sensible dimension. "Transcendental appearance" takes place when the subjective constitution of reason is taken as objective property of an object. The first could be related to Marx' mystification, where merely formal categories taken from the surface of the exchange sphere veil the real relation and make it appear inverted. The second resembles Marx' fetishism, where (inter)subjective relations appear as objective properties, in the form of value.

Hegel's notion of "inverted world" in the *Phenomenology of spirit* helps understand a model of reality where the abstraction is real and everything appears inverted. The methodological problem arises: how to understand and represent a world which is necessarily distorted? Contrary to the bourgeois representation of the modern society as pragmatic, rational, scientific, Marx discovers the irrational, magical, superstitious core in it. The critical movement of the Enlightenment, now again the very same society which gave birth to it, is thus culminated with Marx.

The fifth chapter asks for the relevance of Marx' new concept of appearance for the notion of materialism. First Marx' complete notion of reality is outlined following the guidelines of Hegel's Essence Logic from *The science of logic*, which unfolds in the themes appearance [*Schein*], phenomenon [*Erscheinung*] and reality [*Wirklichkeit*]. Then Marx' materialism, far away from traditional historical and dialectical materialism, but also from philosophical versions like Heidegger's idea of materialism, is discussed in the form of a "materialist method" –the only definition in Marx' mature texts is found in *Das Kapital*– based on the analysis of the apparition forms and the concrete reality as a form-determined reality with a complex co-determination of appearance and its conditions.

Conclusions

The hypothesis established at the beginning of the work found its confirmation on the course of the investigation: there was indeed a new formulation of the very old question, posed by the Pre-Socratic philosophers and developed by Plato, of the status of the appearance: is it a kind of being, or rather of not-being? What is its relation with reality and with knowledge? In Marx we found an analysis of these questions – certainly an indirect analysis, in the framework of his attempt to criticise and re-found a science, the science of political economy; but the questioning and concepts are nonetheless present in a fundamental level. We found indeed that fetishism and mystification were the key concepts to study the question of appearance in Marx, which was the general aim of the work, and in the process of proving this point we also discovered the central role that these concepts played in the internal organisation of Marx' critique of political economy, so we stated the hermeneutical value of these concepts for any interpretation of Marx as well.

In the course of the investigation we encountered several questions which would demand further investigation: the relevance of the notion of "form" and its ties with the thought of Aristotle –the only philosopher, along with Hegel, acknowledged as an influence by Marx in *Das Kapital*–; the tension in the complex relationship with Hegel, Kant and the idealist position in philosophy; the reach of a new concept of materialism, far away from traditional Marxist positions. These among others remain as open paths for future investigations.